هذه الكراريس ... قدس سره
تقريرات درس الشيخ مرتضى الأنصاري
في مسئلتي مقدمة الواجب والأمر بالشيء
يقتضي النهي عن الضد ومسئلة حجية الظن
وحجية الإجماع المنقول وحجية خبر الواحد
وبيان دليل الانسداد وحرمة العمل
بالقياس
اللهم وفقنا لمطالعته وفهمه بحق
محمد صلى الله عليه وآله

ميكروفيلم تهيه شد

كتابخانه آستان قدس

اسم كتاب: تقريرات — عربي
مصنف / مؤلف: منسوب بشيخ مرتضى انصاري
خطي / چاپي: نسخ معتدل السطر ١٨ و ٢١ و ٢٢ سطر
سال چاپ يا تحرير ______ عدد اوراق ٢٧١
جزء كتب: اصول — شماره ١٣٧
شماره عمومي: ٦٥٠٧ — شماره قبض: ٥٦٦٣
واقف: خريداري آستان قدس — تاريخ وقف: آذر ١٣٢٢
طول ٢٠ — عرض ١٦ سانتيمتر — گنجه

بازبيني شد

سال ١٣٤٨ خورشيدي
بازديد شد

شناسنامه آسیب شناسی

عنوان	تقریرات	
درجه نفاست	متوسط	خطی ☑ / چاپ سنگی ○
تعداد اوراق	٢٧١	اندازه: ١٦×٢٠
قطع	وزیری	شماره اموالی: ٦٥٠٧
درصد تخریب اوراق	١٠ ○ ٢٠ ○ ٥٠ ○ ٨٠ ○	از هم پاشیدگی عطف: دارد ○ ندارد ☑
نیاز به جعبه	دارد ○ ندارد ☑	نوع آفت: شیمیایی ○ زیستی ○ فیزیکی ○
نیاز به جلد سازی	دارد ○ ندارد ☑	نیاز به مرمت جلد: دارد ○ ندارد ☑
نیاز به مرمت اوراق	دارد ○ ندارد ☑	نیاز به دوخت عطف: دارد ○ ندارد ☑
نیاز به لکه گیری	دارد ○ ندارد ☑	نیاز به گردگیری: دارد ○ ندارد ☑
نیاز به آفت زدایی	دارد ○ ندارد ☑	نیاز به اسیدزدایی: دارد ○ ندارد ☑

بررسی کنندگان: ١. وفادار ٢. ... ٣.
تاریخ بررسی: ١٣٨٩/١١/١٧
اقدامات انجام شده:
تاریخ اقدام:

هذه الكراريس [illegible] قدس سره
تقريرات درس شيخنا الشيخ مرتضى الأنصاري
في مسئلتي مقدمة الواجب والامر بالشيء
يقتضي النهي عن الضد ومسئلة حجية الظن
وحجية الاجماع المنقول وحجية خبر الواحد
ان دليل الانسداد وحرمة العمل
بالقياس
اللهم وفقنا لمطالعته وفهمه بحق
محمد صلى الله عليه وآله

شماره عمومی ۶۵۰۷ شماره قبض ۵۶۶۴
واقف خریداری آستان قدس تاریخ وقف آذر ۱۳۲۲
طول ۲۰ عرض ۱۶ سانتیمتر گنجه
باز بینی شده
۱۳ خ
سال ۱۳۴۸ خورشیدی
بازبینی شد

کتابخانه آستانه قدس
خریداری آستان قدس
آذر ۱۳۲۲
بازبینی ش
۱۳۵۳

كتابخانه آستان قدس

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله اجمعين الطيبين الطاهرين

اصل اختلف العلماء في وجوب مقدمة الواجب وعدمه على اقوال وقبل الخوض في المسئلة لا بد من تقديم مقدمات ينبغي التنبيه عليها **الاولى** في تحقيق ان تلك المسئلة هل هي فرعية او اصولية وعلى تقدير كونها اصولية لفظية او عقلية او خارجة عنهما وداخلة على مسائل مبادي الاحكام احتمالات بل وجوه واما كونها فرعية فمجرد احتمال العدم صدق حد الفرعي وموضوعه عليها او لعدم وجود خواصه فيها ومجرد التعبير بامثال العبارة لا يجدي في الدخول فيها والا فيلزم خروج اكثر مسائل الاصول ودخولها في الفرعي واما كونها اصولية فلا اشكال فيه في الجملة وانما الكلام في كونها لفظية او عقلية والحق انها عقلية بمعنى ان العقل يحكم بوجوب المقدمة عند وجوب ذيها سواء كان وجوب ذي المقدمة ثابتا من العقل او الشرع ولذا ذكرها جملة من الاصولية في مبحث الادلة العقلية فظهر مما ذكرنا بطلان القول بكونها لفظية بمعنى ان اللفظ الدال على وجوب ذي المقدمة دال على وجوب المقدمة لفقدان الدلالات الثلثة كلها في المقام اما المطابقة فظاهر وكذا التضمن لعدم الجزئية واما الالتزام فلعدم اللزوم البين العرفي او الشرعي بين وجوب المقدمة وذيها بحسب اللفظ بكلا قسميه عما كان او خصوصا وذكر اكثر الاصولية في مباحث الالفاظ انما هو لمجرد الاستطراد وللمناسبة بينها وبين الامر فلا يكون دليلا على كونها لفظية والعجب من الفاضل الجواد حيث ادعى في شرح الزبدة كونها لفظية لا عقلية وقد عرفت انه لا دليل لا عليه مع انه متفرد في تلك الدعوى لعدم قائل به غيره وبالعقلية محضة وهي ما كان الصغرى والكبرى كلاهما عقليين وغير محضة وهو

ماكان

كتابخانه آستان قدس

ماكان احدهما فقط عقليا والمراد من كونها عقلية هو الثاني لا الاول حتى يرد ما يورد واما كونها داخلة على مبادي الاحكام باعتبار ان مبادي الاحكام هو ما يبحث فيه عن احوال المشرع الحكم والحاكم والمحكوم به وامثال ذلك مما نحن فيه كذلك لكون البحث في المقام عن الحاكم هل هو العقل او الشرع فمردود بان محل الكلام في المقام هو وجود الملازمة وعدمها بين وجوب المقدمة وذيها لا في اصل الحاكم في كونه العقل او الشرع فان قلت ان حاصل كلامك وهو وجود الملازمة وعدمها راجع بالاخرة الى ان حكم العقل هل هو موجود هنا ام لا وليس هذا الا تعيين الموضوع والبحث في وجوده وعدمه لان موضوع الاصول اربعة من جملتها العقل والمراد منه حكم العقل كما ذكره الفاضل القمي ره حيث قال وهو حكم عقلي يتوصل به الى حكم شرعي لا القوة العاقلة فح وبمجرده خارج عن المسئلة الاصولية وداخل على المبادي التصورية فلا معنى لعد المسئلة من المسائل الاصولية قلنا نعم كلام الاصوليين ليس في اثبات الصغرى وعدمه حتى يرد ما ذكرت وانما كلامهم في الكبرى وهي ان حكم العقل بعد وجوده هل هو معتبر عند الشارع بعد وجوده او لا وهذا من جملة المسائل الاصولية لانها هي البحث عن الاحوال العارضة للموضوع وهي الاعتبار وعدمه بمعنى ان حكم العقل هل هو معتبر وحجة عند الشارع بعد وجوده او لا ولكن لما كان محل الكلام والاشكال هو الصغرى واما الكبرى فلا كلام فيه بعد ثبوت الصغرى ولذا تركوا الكلام في الكبرى وجعلوا محل النزاع هي الصغرى وكذا الكلام في اصل البرائة والاستصحاب وامثال ذلك لان الاستصحاب مثلا هو حكم العقل على ابقاء ما كان على ما كان من الحالة الاولى وانما الكلام عند الاصولي في ان حكم العقل على ابقاء ما كان على ما كان عليه في الحالة السابقة

هل هو معتبر عند الشارع وحده ام لا واما المقدمة الثانية ففي بيان معنى الواجب وحده
وتطبيق الحد على المحدود فنقول الواجب ما يستحق تاركه الذم في الجملة ولا يرد عليه الواجب
المخير لوضوح استحقاق تاركه الذم على فرض ترك الجميع فيكون لترك كل واحد من الافراد
مدخلية في الاستحقاق وكذا الموسع ولو فرض الموت فجاة في اثناء الوقت لا يستحق
الذم على ترك الطبيعة المامور بها في تمام الوقت المضروب وانما الاشكال في صدق
الحد على المقدمة بناء على القول بوجوبها وعدم العقاب على تركه كما هو الحق وستسمعه ان شاء الله
تعالى واما على القول بعدم وجوبها مطلقا او على وجوبها مع حصول العقاب على تركها فلا
اشكال في هاتين الصورتين وانما الاشكال في الصورة الاولى منها لعدم صدق حد الواجب
عليه من جهة عدم حصول العقاب على تركها وقد يجاب عنه بان استحقاق تاركه الذم اعم
ان يكون الذم على تركه او على ترك ما هو مقارن له فما نحن فيه من قبيل الثاني وفيه اولا انه
خلاف ظاهر اللفظ ولا يستفاد منه تلك الاعمية المدعى حتى يشمل الحد على ما نحن فيه وثانيا
انه منقوض بسائر الاحكام كما اذا قارن ترك الواجب على ترك مباح او مندوب فانه يصدق
على ذلك المندوب او المباح انه ما يستحق تاركه مقارنا لذلك الذم فيلزم صدق
الحد بدون المحدود والحق في الجواب ان تارك المقدمة مستحق للذم بسبب تركها لكن لا
على تركها بل على ترك ذيها عند تركها بناء على ما ستحقق انشاء الله تعالى ان تارك المقدمة
المفضي تركها الى ترك ذي المقدمة مستحق للذم عند تركها وان لم يصل زمان ذي المقدمة
فتارك الذهاب الى الحج في موسمه مع الرفقة الاخيرة مستحق للذم حين تركه لا لاجل ترك
الذهاب من حيث هو هو بل من حيث ادائه وافضائه الى ترك الحج فلها بعث على استحقاق

الذم

الذم لا اصالة بل اداء الى ترك غيرها بخلاف سائر الاحكام وتوضيح ذلك انه بعد ترك
المقدمة التي لا يمكن الوصول الى ذي المقدمة بعد تركها في علم الله سبحانه فان قلنا ببقاء الخطاب
ح يلزم التكليف بالمحال لعدم قدرة المكلف على اتيان ذي المقدمة فلا معنى للتكليف بغير المقدور
مع العلم بعدم قدرته والجواب عنه بان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار كما قاله القمي ره
مجاب بما سيجي انشاء الله تعالى وان قلنا بعدم بقائه ح ان قلنا ببقاء العقاب ح او بعد وصول
زمان ذي المقدمة فعلى الثاني يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة لان العلة التامة للعقاب
هو زوال الخطاب وتركه فلا معنى لزوال الخطاب وتاخر العقاب الى زمان ترك وصول
ذي المقدمة وعلى الاول اي على حصول العقاب في ان ترك المقدمة وقبل وصول زمان ذيها
فالعقاب اما على ترك المقدمة كما هو احد القولين في المسئلة وستسمع الجواب عنه بما لا
مزيد عليه بعون الله سبحانه او على ترك ذي المقدمة كما هو المطلوب فيصح على كون العقاب
على ترك ذي المقدمة قبل وصول زمانه المقدمة الثالثة في تحرير محل النزاع وهو يتوقف على
بيان امور اربعة التي يتضمنها قولهم مقدمة الواجب واجبة ام لا احدها الواجب وثانيها
الوجوب المستفاد منه وثالثها المقدمة ورابعها الدلالة اولا فقطا وعلى اختلاف
التعبير كاختلاف التعبير بالواجب كما هنا وبالامر كما في كلمات بعض الاصحاب فنبدأ
بالاول فنقول اعلم ان للواجب تقسيمات عديدة باعتبارات متعددة ونحن نقتصر منها
على ما هو الاهم في تلك المسئلة طلبا للاختصار وتسهيلا للضبط وان شئت استيفاء
الاقسام فعليك بملاحظة كلمات الاعلام فالواجب بالقسمة الاولى لانه ليس لنا في الشريعة المطهرة
واجب مطلق من كل جهة لاشتراط جميع الواجبات بالشرائط العامة المعهودة كالبلوغ

بيان تقسيمات عديدة للواجب
الواجب ينقسم الى مطلق ومشروط [illegible] بالمقيد [illegible] الثاني [illegible] قلنا بالنسبة الى ما ينسب اليه

والفعل والقدرة والعلم وكذا المشروط لعدم وجود واجب مشروط مطلقا فالحاصل ان الاشتراط
والاطلاق امران اضافيان بالنسبة فجميع الواجبات مطلق من جهة ومشروط من اخرى لكن
بينهما عموم من وجه فاذا اردت توصيف الواجب باحد الوصفين المذكورين لا بد من ملاحظة
خصوص امر شخصي فان كان ذلك الشيء مما يتوقف عليه وجود الواجب فالواجب بالنسبة اليه مطلق
كالارادة الاعطاء بالنسبة الى الزكوة وكالطهارة بالنسبة الى الصلوة والمعتبر فيه التوقف الوجودي
وان كانت مما يتوقف عليه وجوبه فمشروط بالنسبة اليه كدخول الوقت بالنسبة الى الصلوة
وكالاستطاعة الشرعية بالنسبة الى الحج وبلوغ المال الى النصاب في الزكوة سواء كان ذلك
مع توقف وجوده ايضا او لا والمشروط ينقسم الى قسمين احدهما ما يتوقف تعلق اصل الخطاب
عليه عقلا كالعقل بالنسبة الى المكلف او شرعا كالبلوغ بالنسبة اليه فانه من المحال عقلا تعلق
الخطاب على من لا يفهمه كالمجنون كما يستحيل شرعا على غير البالغ وثانيهما ما يتوقف تنجز
الوجوب عليه كحصول الاستطاعة الشرعية وبلوغ المال على قدر النصاب في الصلاة
والحج والزكوة هذا مع ما فيه من الاختصار احسن الحدود للمطلق والمشروط لخلوهما عن
المناقشة بخلاف ما عرفت بهما المشهور فانهما مع حصول الاغلاق فيهما لم يسلم من مناقشة
والمشروط عندهم ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده ولا يخفى ما فيه من عدم الانعكاس
لحصول النقض بصلوة الصبي المميز على القول بصحة عباداته فان وجوبها مما يتوقف على
البلوغ بخلاف وجودها فانه لا يتوقف عليه لوجودها في الصبي المميز وكالحج فان وجوبه يتوقف
على الاستطاعة الشرعية بخلاف وجوده لجواز اتيان الحج متسكعا من غير حصول الاستطاعة
ولذا قلنا في التعريف ما يتوقف عليه وجوبه سواء كان توقف وجوده ايضا او لا يتوقف

والمطلق

المطلق عندهم هو ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده وهذا خال عن المناقشة
الا انه لا يخلو عن الاغلاق والتطويل بخلاف ما عرفناه به فانه خال عن كليهما نعم اورد
بعض المتاخرين على تعريف المطلق ايضا بانه غير مطرد ولا حاجة فيه الى قيد توقف الوجود
لصدق المطلق على ما شك في اعتبار القيد وعدمه فيه باصالة عدمه كصلوة الجمعة فان
اعتبار وجود الامام وعدمه مشكوك مع انه يصدق عليه الواجب المطلق فعلم مما ذكرنا
انه لا حاجة الى قيد توقف الوجود ويمكن الجواب عنه بان هذا اصطلاح اي اطلاق المطلق
على ما لم يعلم وجود القيد فيه واما تعريف المشهور للمطلق والمقيد بما ذكرناه اصطلاح اخص منهم
بعد فرض مقدمة شيء خاص وبعد احرازه وح لا بد من اعتبار قيد الوجود فيه وفي
المشروط بقرينة المقابلة لانه بعد اعتباره في المطلق لا بد من اعتباره في المشروط ايضا
وبعد اعتباره في المشروط يظهر عدم صحة الايراد المذكور عليه فيما قبل الا ان ملاحظة الامثلة
التي ذكرها للمشروط من مثل الاستطاعة للحج والبلوغ بالنسبة الى الصلوة مثلا يقتضي عدم
الحاجة في المشروط الى قيد توقف الوجود كما ذكرنا فعلى هذا يكون الايراد المذكور بعد الاعتبار
واردا فتامل والمطلق ينقسم الى منجز وهو لا يتوقف على امر حاصل كالصلوة بالنسبة الى من
تهيأ لها بعد دخول الوقت ومعلق وهو ما يتوقف على امر غير حاصل كالصلوة بالنسبة الى
المحدث قبل دخول الوقت مثلا فمما ذكرنا ظهر الفرق بين المطلق والمشروط وان المعلق
ليس بمترادف للمشروط كما صرح به صاحب الاشارة وذكروا في وجه الفرق بينهما ان المشروط
لا يجب تحصيل مقدماته للمكلف بخلاف المعلق لوجوب تحصيل مقدماته لان الزمان قيد
للفعل فيه بخلاف المشروط لكونه قيدا للانشاء وسيجيء تمام الكلام في هذا المقام ان

ايراد لبعض المتاخرين

كتابخانه آستان قدس

الفرق غير واضح لوجوب تحصيل مقدمات المشروط ايضا وان لم يكن بنفسه واجبا فانتظر
لتحقيق المقام فيما سيجى انشاء الله تعالى ويظهر من كلام بعض المتاخرين ايضا ان الواجب المشروط
بعد تحصيل مقدماته يصير مطلقا وهذا كلام واهٍ لان كون الواجب مطلقا او مشروطا انما هو
بجعل الجاعل فكلما علق وجوبه على شئ آخر فهو مشروط وكلما لم يكن كذلك فهو مطلق فتحصيل
مقدماته لا يغير جعل الجاعل بل جعله باق على حاله ولا يتفاوت الحال بحسب اصل الجعل ولا
يصير المشروط مطلقا لعدم تاثير التحصيل فى الجعل الشرعى ثم بقى هنا امران احدهما فى مادة
الواجب او صادته هل هو حقيقة فى احدهما دون الاخر او فيهما معا وثانيهما فى هيئته اى فى
الاوامر بالطريق المذكور اما الاول فذهب الفاضل القمى طاب الله ثراه الى انه حقيقة فى المطلق
ومجاز فى المشروط تسمية باسم ما يؤول اليه وتبعه صاحب الاشارات فى اشاراته وهذا
مما لا يخفى فساده لان الواجب فى الشريعة قسمان مطلق ومشروط فكما ان الصلوة واجبة
على المكلف البالغ العاقل كذلك الحج واجب على من استطاع اليه سبيلا فلا معنى لانكار
وجوب الحج الا ان وجوبه للمستطيعين لا مطلقا بل جميع الواجبات من هذا القبيل كما ذكرنا
فالحاصل لا فرق بين المطلقات والمشروطات فى تسميتها بالواجب سواء نعم اذا لوحظ الاشخاص
والافراد ونسب الوجوب الى من لم يستطع مثلا فهو مجاز وهذا خارج عما نحن فيه نعم اذا اطلق
الواجب على شئ ولم يعلم انه مطلق او مشروط بشئ حمل على المطلق لا من باب الانصراف كما ادعاه
البعض لعدم الشيوع بل من باب عدم ذكر القيد واما الثانى فذهب الفاضل المذكور الى
ان الامر المطلق حقيقة فى الواجب المطلق وتبعه بعض من تاخر وهذا اغرب من سابقه لا
يستلزم كون اكثر الاوامر مجازا لو لم يكن كلها لما ذكر فقد ذكرنا سابقا ان جميع الواجبات

مشروط

حقيقتها

من جهة لا اقل من اشتراطه بالبلوغ والعقل والقدرة فيلزم عدم استعمال الاوامر فى شرط
مطلقا وهذا مما لا يمكن ادعاه لظهور فساده نعم فى الصورة المشكوكة يحمل على المطلق لما ذكرناه
لا لما ذكروه والسر فى القاضى انهما مشتركان معنويا وقال السيد ره ما لاشتراك اللفظى
فيهما وسيجى الكلام فى بيان مذهبه تفصيلا انشاء الله تعالى هذا تمام الكلام فى مادة الواجب و
هيئته لفظا واما اذا ثبت وجوب شئ بالادلة اللبية كالاجماع والعقل او باللفظ المجمل
ذاتا كالمشترك او عرضا كما اذا طرء الاجمال من الخارج من شئ آخر فالاقسام ح ثلثة احدها
دوران الامر بين كونه واجبا مطلقا او مقيدا بقيد وجوبى بمعنى انا لم نعلم انه واجب
مطلق او مشروط بشئ كصلوة الجمعة مثلا فانه نشك فى انها واجبة مطلقا او مشروط
وجوبه بوجود الامام فمقتضى الاصول العملية هنا هو البرائة لان مرجع الشك هنا الى اصل
التكليف بمعنى انه لا يعلم ان الواجب مطلق حتى يجب عليه اثباته او مشروط بشئ ولم يحصل
الشرط فلم يجب الاتيان به فالاصل برائة ذمته من الوجوب هذا اذا لم يحرز الشرط المشكوك
واما بعد احراز ذلك الشرط المشكوك وبعد فقده فالمرجع ح هو الاستصحاب كما اذا
صلى صلوة الجمعة مع الامام ع وبعد فقدانه يشك فى بقاء الوجوب وزواله علم ببقائه
بحكم الاستصحاب ~~كما اذا صلى صلوة الجمعة~~ هذا كله فيما لم يكن فى المسئلة اجماع مركب او كان
وجوزنا خرقه والا فيتعارض الاستصحاب مع البرائة فالمرجع هو الاستصحاب لوروده
عليها فى مقام التعارض كما نبيناه فى محله مفصلا وثانيها دوران الامر بين كون القيد وجوبيا
او وجوديا بمعنى ان ثبوت القيد معلوم من دليل خارجى الا ان الشك فى تعيينه هل هو قيد
قيد وجوبى حتى يكون الوجوب مشروطا بالنسبة اليه ولا يجب تحصيل مقدماته او وجودى

حتى يكون الواجب مطلق بالنسبة اليه ده يجب تحصيل مقدماته تفصيل الكلام في المقام هو الكلام
في المقام الاول الى اخر ما ذكرنا فيه بعينه ولا حاجة الى الاعادة ولكن هذا بالنسبة الى الاصول العقلية
في المقام الثاني واما بالنسبة الى الاصول اللفظية فقال بعض الاصوليين ان الترجيح لكون القيد
قيد المطلوب لا للطلب من وجهين احدهما الغلبة لان الغالب في القيودات الواردة في الكلام
كونها قيودا للمطلوب فالظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وثانيهما ان قيد الطلب يستلزم قيد المطلوب
ايضا وهذا يستلزم خلاف الظاهر مرتين بخلاف كونه قيد المطلوب لعدم استلزامه قيد الطلب
هذا ما قيل في وجه الترجيح ولكنهما لا يخلو من نظر ومنع اما الاول فنمنع الغلبة نعم لو سلمنا الغلبة
فانما هو مسلم في صورة كون القيد مذكورا في الكلام وهو خارج عن المفروض واما الثاني فنمنع
استلزام كون القيد قيد الطلب خلاف الظاهر مرتين بل المسلم ان في كل منهما خلاف الظاهر مرة
واحدة الا ان لاحدهما لازم اخر وهو كونه قيد الطلب لانه يستلزم قيد المطلوب ايضا انه لا
في الحقيقة قيدان مستقلا حتى يرجح على ذي قيد واحد فتأمل وثالثها ردد ان الامر بين كون
الوجوب مطلقا او مقيدا بقيد وجودي الخ فالمرجع هو مسئلة الاشتغال والبرائة وكل يعمل
على ما اختاره في تلك المسئلة واعلم انه قد عرفت فيما سبق اجمالا انه ورد واجب في الشريعة في
الكتاب والسنة سواء كان بمادة الواجب وبهيئة اي بصيغة الامر الدال على الوجوب ولم يعلم
انه واجب مشروط او مطلق فالاقوال فيه بين الاصوليين ثلثة ذهب بعضهم الى انه حقيقة في
المطلق مجاز في المشروط كما صرح به الفاضل القمي وصاحب الاشارات وغيرهما من الاصوليين
وبعض اخر الى انه مشترك معنوي بينهما الا انه حين الاطلاق يحمل على الواجب اما من جهة
الانصراف كما نسب الى الشيخ محمد تقي قدس سره او من جهة عدم ذكر القيد لان المشروط يحتاج

الى قيد

الى قيد وعدم ذكره كاشف عن عدمه كما هو مختار الاستاد دام بقائه وثالث الى انه مشترك
لفظي كما نسب الى السيد المرتضى ره ومن تبعه وهم بين قائل بكون اللفظ مجملا كالسيد وبين
قائل بحمله على المطلق من جهة الانصراف كما نسب الى صاحب الفصول نور الله مرقده والجواب عن
السيد على مذهبه بالاستعمال كما هو طريقته في جميع امثال المقامات وجوابه واضح لان الا
ستعمال اعم من الحقيقة والمجاز ويرد عليه على السيد انه بناء على مذهبك من احتمال الاطلاقات
في الاوامر لا يحمل على مطلق ابدا من مطلقات الكتاب والسنة بل تكون كلها مجملة عندك لانه
لانه لا فرق بين المطلقات المشكوكة كونه مشروطا وعدمه وبين سائر المطلقات المحتملة كونه
مقيدا او عدمه مع انك تقول بالاجمال في المقام الاول دون الثاني كما او بعبارة اخرى لا
فرق بين كون القيد للطلب كالحج بالنسبة الى الاستطاعة والزكوة بالنسبة الى النصاب وبين
كونه قيد المطلوب كالقيود الصلوة مثلا لان الصلوة مقيدة بقيود وان تكثرت مثلا وحين
الشك في كونها مقيدة بالشيء الفلاني او لا تحمل على الاطلاق القسم الاول مع انه لا فرق
بينهما ابدا فلا معنى للفرق بينهما والذي يدل على حقيقة ما نسبه المشهور الى السيد من الحكم
بالاجمال في المقام الاول ما اجاب به ره عن المعتزلة في خصوص وجوب نصب الامام على
الرعية من باب المقدمة لان الايات والاخبار الدالة على وجوب اقامة الحدود ومن قوله
الزانية والزاني وغيرها من سائر الايات والاخبار مطلقات على زعمهم ومقدمته
نصب الامام فوجب على الرعية نصب الامام من باب المقدمة حتى يقيم الحدود ولا يتعطل
احكام الشريعة وهو ان الواجبات في الشريعة المطهرة قسمان قسم منها واجب مطلق كالصلوة
بالنسبة الى الطهارة مثلا فيجب تحصيل مقدماته وقسم اخر منها مشروط كالحج بالنسبة

نسخه تعل صح

الاستطاعة صح

والحاصل ان وجوب اقامة الحدود [illegible] مطلق [illegible] عليهم [illegible] مقدمتها نصب الامام على الرعية صح

الى الاستطاعة والزكوة بالنسبة الى النصاب وهذا لا يجب تحصيل مقدماته فاذا كان
كذلك فلا معنى لجعل الواجبات مط واجبا مطلقا بل ما دام لم يتبين حاله لا بد من الحكم
بالاجمال وهذا حاصل كلام ره في جواب المعتزلة ولما راى بعضهم كلام السيد وقوله بالا
شتراك اللفظي والحكم بالاجمال مع عدم المنافي بينه وبين الاول الذي ذكرناه وهو ما كان
القيد قيد المطلوب حملوا كلام السيد ره على ما كان وجود القيد محققا ولم يعلم كونه قيد
وجود او قيد وجوب وادعوا كلام السيد في جواب المعتزلة من هذا القبيل لان شرطية
وجود الامام عم او كونه معلوم الا انه لم يعلم انه قيد وجودي او وجوبي وهذا الحمل منهم
بعيد غاية البعد لان من لاحظ اطراف كلامه يعرف ان هذا الحمل مما لا يرضى به صاحبه
بل كلامه في جواب المعتزلة دليل واستشهاد على ما ادعيناه لا على ما ادعوه لان كون وجود الامام
او اذنه قيد وجود بالمحقق ومعلوم وانما الشك في انه مع هذا هل هو قيد وجوب او لا
وهذا يصير من قبيل ما قلناه من وجود الشك في كونه مشروطا اولا ولما انجر الكلام الى الجواب
عن المعتزلة فلا بد من شرح ما اجاب به السيد واما الجواب عنهم على ما بيناه من دون
ملاحظة الخصم واضح للعالم بان اقامة الحد واجبة على الامام ونصبه الله تعالى من دون حاجة
الى اجتماع الامة وهذا من جملة ضروريات مذهبنا واما الجواب في مقابلة الخصم وهو ان
الامام والمقتدى الذي له السلطنة على جميع العالم دينا ودنيا لا بد ان يكون شخصا منزها
عن جميع المعايب وجامعا لجميع الكمالات وعالما بالمصالح والمفاسد كلها والامام الموصوف
بتلك الصفات غير مقدور على الرعية معرفته ونصبه بل هذا مما هو واجب على الله سبحانه
لانه من المعلوم ان الواجب بالنسبة الى المقدمات الغير المقدورة واجبا مشروطا ولما كان

مقدمة

كان مقدمة وجوب نصب الامام لاقامة الحدود من جملة المقدمات الغير المقدورة فيكون
الواجب بالنسبة اليها واجبا مشروطا على نصب الله سبحانه فان نصب يكون اقامة الحدود
واجبة والا فلا وهذا خلاصة الجواب عنهم عفى الله عنهم واعلم ان مخالفة السيد للقوم انما هو في
الصغرى والكبرى كليهما عند المتقدمين واما صاحب فقد قال انما مخالفته انما هي في
الصغرى فقط دون الكبرى فتامل واعلم ثانيا انه قد يضاف الى الاطلاق المذكور اطلاق
اخر يقال له الاطلاق بحسب العقل واقتضاء الحكمة او هو مختص على بعض المقامات ولذا
قال الفاضل القمي رحمه الله انه اخص من الاول يعني من الاطلاق بحسب اللفظ الذي قد
مر الكلام فيه تفصيلا وهو اي بعض المقامات الذي يجري فيه الاطلاق العقلي ما كان
وقت الحاجة حاضرا ولم يقيد المخاطب بالكسر خطابه بشيء كان يقول حجوا بعد حضور
موسم الحج ولم يقيد بالاستطاعة مثلا فان العقل يحكم ح بالاطلاق وعدم كون الخطاب
مقيدا بشيء والا لزم التكليف بالمحال لانه من القبيح ان يامر الحكيم بشيء ولم يبين القيد
الى زمان حضور وقت الحاجة او كان المكلفون في زمن الخطاب مجتمعين لشرائط التكليف
كان يقول حجوا المستطيعين فان الحكم ح يحكم بالاطلاق ح وان كان في الواقع مشروطا
هذا تمام الكلام في تقسيم الواجب بحسب المقدمة على المطلق والمشروط ولا بد من تحرير محل
النزاع في هذا المقام لانه من جملة المقامات الاربعة التي ذكرنا في السابق انه يحرر النزاع
في هذه المسئلة في اربعة مقامات الاول منها الواجب وسياتي ان شاء الله تعالى الثلاثة الباقية
واعلم ان محل النزاع في الواجب هو المطلق دون المشروط كما قيد به صاحب المعالم والعلامة في التهذيب
وحكي عن بعض انه قال الا ان مقدمة الواجب المطلق هل هي واجبة ام لا او انه مراد وان لم يقيد و

به كالفاضل القمي وصاحب الاشارات ومن تبعهما فانهم وان لم يذكروه الا انهم اعتذروا عنه
بان الواجب حقيقة في الواجب المطلق ومجاز في المشروط فحيثما يطلق يراد منه المعنى الحقيقي
او من حيث ان المطلق ينصرف اليه اللفظ كعند بعض القائلين بالاشتراك اللفظي او المعنوي
او يراد منه الاطلاق لا من باب الانصراف بل من باب عدم ذكر القيد كما هو المختار وحاصله
ان محل النزاع كما يستفاد من كلماتهم هو الواجب المطلق والمشروط عندهم خارج عن محل
النزاع لعدم كونه واجبا لان وجوبه موقوف على مقدماته وقبل حصولها فليس بواجب
حتى تكون مقدماته محل النزاع ~~لكن لعدم كونه واجبا~~ لكن يرد عليهم ان المراد
من ذكر الاطلاق اما لفظا او تقديرا ان ~~قبل حصولها فليس بواجب حتى~~ ان كان اخراج مقدمات
الوجوبية للواجب المشروط كالاستطاعة بالنسبة الى الحج والنصاب بالنسبة الى الزكوة فلا
حاجة الى ذكر الاطلاق لخروجها بذكر لفظ الواجب لعدم كونه واجبا قبل حصول مقدماته
وان كان المراد اخراج مقدمات الوجودية كالمشي بالنسبة الى الحج مثلا فلا معنى لاخراجها
لدخولها على العنوان لانها ايضا واجبة على القول بوجوب المقدمة الا ان وجوبها انما
هو بحسب وجوب ذي مقدمتها وبعبارة اخرى ان وجوبها تعليقي لا تنجيزي فظهر مما
ذكرنا انه لا حاجة الى ذكر الاطلاق ولا نفع فيه لو لم يكن مضرا ومخلا لانه ربما يظن الاطلاق
التنجيزي كما فهمه البعض وكم من فرق بينهما وقد عرفت الكلام فيه فيما سبق هذا كله بناء على ما فهم
بل ربما يمكن ان يأتي بوجوب مقدمات الوجوبية للواجب المشروط وبوجوب تحصيلها قبل
حضور وقت ذي المقدمة لان بعضهم فرق في وجوب تحصيل المقدمات وعدمه بين قولهم
ان ادركت غدا وقت الظهر فصل فيه وبين قولهم صل غدا وقت الظهر فقالوا بعدم وجوب

تحصيل

تحصيل المقدمات وعدمه ~~بين قولهم بعدم وجوب تحصيل المقدمات~~ في الاول لكونه
مشروطا بخلافه الثاني لعدم الاشتراط فيه ومن البين انه لا فارق بينهما بعد فرض ان
المخبر الصادق اخبرك انك لا تموت غدا وقت الظهر وتدرك حتما الخاطب بقوله ان ادركت وقت
الظهر غدا فصل لو لم يحصل المقدمات التي يعلم انها لا تحصل غدا ولا يكون قادرا على ايجاد
الماء للوضوء مثلا لذمه العقلاء كالصورة الاولى فلا فرق بين الصورتين في ترتب
المذمة على تارك المقدمات بعد فرض حصول العلم بانه لا يقدر غدا على تحصيل المقدمات
وبعد فرض انه يعلم درك وقت الظهر غدا وبقائه على حالة التكليف فعلم مما ذكرنا انه لا
معنى للقول بعدم وجوب مقدمات الواجب المشروط مطلقا وبوجوب عند الذم و
التقبيح في الصورة المفروضة وليل على وجوب تحصيل المقدمات الوجوبية كالمطلق من غير
فرق وتفاوت بينهما وتوضيح المطلب ان الوجوب والواجب اما ان يكون كلاهما منجزا كان
يكون وقت الوجوب والواجب متحدا ووصل وقتهما مثل قولك ثم فصل او الوجوب
منجزا كان ~~يكون وقت الوجوب به~~ والواجب مقيدا بوقت لم يصل ذلك الوقت كما اذا قال
صم غدا او الوجوب مقيدا بوقت معين لم يصل ذلك الوقت كان انشأ الوجوب التعليقي
قبل وصول وقت ذي المقدمة كان قال ان استطعت فحج اما القسم الاول فلا ريب في
اتصاف مقدماته بالوجوب بناء على ما هو الحق من وجوب المقدمة واما القسم الثاني
فكذلك ولذا ترى العقلاء اتوا المقدمة وهو صحيح وسالم وجاء وقته وهو غير قادر على
الاتيان بالمقدمة في وقته واعتذر عن تركها قبل وقته بانه ما جاء وقت الفعل لم يقبل
العذر منه واما القسم الثالث اي ما كان الظرف ظرفا للوجوب لا الواجب فربما يقع الاشكال

بنه ولكن الذي يقتضيه التأمل انه لا فرق بين هذا وما سبقه وذلك لان الفعل قبل وصول
زمانه لا يتصف بالمحبوبية وانما يتصف بها بعد دخول وقته وهذا امر مشترك بين القسمين
وان المناط هو الامتثال هو الانشاء المقدم والامر التعليقي السابق اذ لا يحتاج بعد دخول
وقته الى خطاب اخر ولو نام المولى عند دخول وقته ولم يصدر منه الا الخطاب السابق
بعد تاركه مستحقا للذم وشرط ذلك كون الزمان قيدا للطلب والمطلوب فرق بحسب
المفهوم لا بحسب نفس الامر والارادة الباطنية ولذا يقوم احد الخطابين مقام الاخر في مقام
المحاورات وهذا الوجه قواه بعض مشايخنا المحققين وقد سبقه الى ذلك جمع من المتأخرين
كالسبزواري والخوانساري ويظهر ذلك من المحقق البهبهاني في شرح المفاتيح حيث حكم بوجوب تحصيل
الماء للطهارة قبل الوقت اذا علم بعدم التمكن منه في الوقت ومن الشهيد الثاني في بعض كتبه
حيث حكم بوجوب معرفة مسائل القبلة للمسافر لزيادة افتقاره الى معرفتها بل حكم جملة من
الاصحاب بوجوب معرفة مسائل الصلاة قبل وقتها وليس له وجه الا ما ذكرنا من كفاية
وجوب التعليقي في تنجز التكليف والقول بان تعلم المسائل واجب نفسي غير مسموع ولا نقول ان
بمجرد العلم او الظن بوجوب الواجب فيما بعد علة لوجوب الفعل قبله حتى يقال ان وجوب الفعل
شرعا لا بد ان يستند الى طلب الشارع اصالة او تبعا وليس العلم مؤثرا فيه بل كاشفا وان
غاية ما يتخيل حصول الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذيها ويتفرع عليه الملازمة
بين الطلبين بعد العلم بالملازمة المذكورة اذ الملازمة بين العلم بوجوب الفعل في المستقبل
ونفس وجوب المقدمة بل نقول ان الوجوب على تقدير خاص وعلى كيفية مخصوصة الذي
هو موجود فعلا في الوجوب التعليقي ولذا لا يفتقر الى انشاء اخر في وقت وصول زمان التنجيز

يكفي

يكفي في اثبات المدعى وان تقييد الطلب كتقييد المطلوب في نظر العقلاء فانظر الى طريقة
العقلاء تجد ما ذكرنا حقيقا بالقبول ثم اذا كان التعليق لامر غير راجع الى زمان بل الى حال
وصف من الاوصاف او قيد من القيود المعتبرة في موضوع الحكم كالاستطاعة في الحج
لانا نقول بوجوب التحصيل فيه وبناء العقلاء الذي عليه المدار في طريقة الاطاعة والمخالفة
غير معلوم منه انما المعلوم فيما كان زمن التعليق مجرد تأخر الزمان ثم ان هذا كله فيما كان اللفظ
في البين او ثبت الوجوب من اللفظ اما لو ثبت الوجوب المشروط في شيء باللب مثلا
لم يحكم بوجوب مقدماته لعدم العلم بكون القيد زمان تأخر حكم بوجوب مقدماته
او وصفا من اوصافه حتى لم يحكم به ثم ان هذا كله فيما اذا كان الشك في تنجز التكليف
في الزمان الاتي واما اذا كان المقام مقام احتمال الكشف عن وجود التكليف في الزمان
السابق فلا شبهة عند العقلاء حينئذ في الحكم بتنجز الوجوب ويتفرع على ذلك عدم جواز
التصرف في المال المتعلق به حق الغير بسبب القدرة وان علق على شرط ما لم يعلم انتفاء الشرط
لعد العقلاء من اتلفه قبل العلم بالحال مستحقا للذم وجواز التصرف في المبيع بالبيع الفضولي
اذا كان البائع اصيلا قبل العلم برد البيع من طرف الفضولي وعدم جواز ترك الغسل في ليلة
رمضان لاحتمال عدم تحقق الشرط غير ملتفت الى ان كان على وفق الاستصحاب او البراءة
اذ العمل بالاصول ليس تعبديا بل دائر مدار بناء العقلاء فكل مورد ثبت فيه بناء
العقلاء على الحكم بالوجوب واستحقاق تاركه الذم لم يحكم بوجوبه سواء وافق الاصل ام لا
والا فلا ولذا حكم بوجوب النظر الى المعجزة لتصديق النبي ص وان كان الاصل البراءة على
خلافه ثم اعلم انه لو نص الشارع على وجوب مقدمة من مقدمات الواجب المشروط قبل

وصول زمان ذي المقدمة كان ايها المجيب وجب الغسل عليك حين حدث الجنابة مثلا
مع ان وجوبه غيري لانه للصوم مثلا لا اشكال فيه بناء على ما اخترناه من جواز كون
الوجوب في المقدمة متحققا مع كونه في ذيها تعليقيا بل هذا يكون مؤيدا لما اخترناه واما
بناء على مذاق القوم فيصح الاشكال عليهم ولا بد لتفصيهم من هذا الاشكال الا بالتزام احد
امرين احدهما ان يتصرفوا في ذي المقدمة بانه واجب مطلق لا مشروط لان وجوب المقدمة
يكشف عن وجوب ذيها كالكشف وجوب ذي المقدمة عن وجوب مقدماتها واذا فلا معنى
لوجوب مقدمة المشروط قبل وصول زمان ذيها على مذاقهم كما في امثال المفروض فان وجوب
غسل الجنابة انما هو للصوم مثلا ولا بد ان نلتزم بوجوب الصوم الان لا ان وقت
الوجوب متاخر وبعبارة اخرى ان اخذ القيد في قولك اغتسل عن الجنابة للصوم قيد للمطلوب
لا الطلب من قبيل قولهم صل غدا او وقت الظهر بمعنى ان وجوب الصلوة متعلق عليك
الان لكن الوقت المضروب لايقاعها متاخر والحاصل لا بد لهم من صرف الخطاب عن ظاهره لان
ظاهر الخطاب في امثال المقامات كونه قيدا للطلب ولذا تكلف الفقهاء في مسئلة نية غسل
غسل الجنابة في شهر رمضان قبل طلوع الفجر واما بناء على مذاقهم لا معنى لايقاع الغسل
بنية الوجوب قبل الطلوع وثانيهما ان يتصرفوا في المقدمة بانها من الواجبات النفسية لا
الغيرية الا ان وجوبه لاجل تحصيل القابلية للمخاطبة بخطاب اخر لا ان وجوبه بسبب
ناش من وجوب اخر لان معنى الوجوب الغيري هو ذلك لا الاول كان وجوب
الوضوء انما هو مسبب عن وجوب الصلوة ولاجل التوصل اليها بخلاف المعنى الاول لعدم
كونه من الواجب الغيري في شيء لان وجوب تلك المقدمة ليس مسببا عن وجوب ذيها الا انه

لاجل

الا انه لاجل وجود تحصيل القابلية والاهلية لخطاب اخر ولنذكر لك المثال لتوضيح
المقال وهو ان الامراء والسلاطين يامرون بتربية الجنود مدة طويلة بمشق وغيره
لاجل فتح البلدان وغلبة العدوان المقصود له في مستقبل الزمان والابتداء من الاوان
فان وجوب المشق والتربية وتعليم كيفية الجدال والقتال واجب نفسي الا انه لاجل تحصيل
الاهلية والقابلية لمخاطبة السلطان عليهم بفتح البلاد والمجادلة لذوي الكفر والعناد في
مقام الحاجة في الزمن الاتية من قبيل هذا المثال العرفي وجوب المسافرة لمن كان نائيا عن البلدة
التي يصلي فيها صلوة الجمعة اليها اي الى تلك البلدة قبل الزوال بمقدار الوصول الى الصلوة فان
وجوب تلك المسافرة نفسي لانه لاجل تحصيل الاهلية لمخاطبة الامر بالصلوة الجمعة في
وقتها الا ان وجوبها مسبب عن وجوب الصلوة على القول به حتى يكون واجبا غيريا ولذا
قال بعض الفقهاء رضوان الله عليهم بوجوب تعليم مسائل السفر لمن يريد ان يسافر الى مكان
لا يتمكن فيه من اخذها قبل الاخذ بالسفر كقول بعض الاخر بوجوب اخذ الماء للصلوة
في المسافرة الى مكان يعلم اعواز الماء فيه في ذلك الوقت هذا اقصى ما يمكن ان يقال في التفصي
عن الاشكال وعليك التامل في هذا المقال لكي تدرك بان للنظر مجال في ثاني ما قيل في
رفع الاشكال لان جميع ما ذكرنا من الامثلة كلها من قبيل الواجب الغيري وجعل الواجب الغيري
على قسمين مجرد تصور في احتمال لا يعتنى به نعم لو كان هناك مانع عقلي يمكن ان يقال
بنفسية وجوب المقدمة كما لو كان الخطاب لصيرورة المكلف شاعرا ملتفتا حتى يصير قابلا
لتوجه الخطاب اليه كان يكون العبد نائما مثلا فيخاطبه بالامر بالقيام حتى يامره ٥
بالذهاب الى السوق واشتراء اللحم مثلا فان الخطاب الاول له مقدمة للخطاب الثاني كالا

به باتيان المامور بوجوب هذه المقدمة الاولى واجب نفسي وبعبارة اخرى لو كان
الخطاب مقدمة للخطاب يمكن ان يأتي بالوجوب النفسي فيه واما لو كان مقدمة للفعل
واتيان المامور به فلا اذا علمت ذلك فاعلم انه في الصورة المفروضة وهي صورة تنصيص
الشارع بوجوب مقدمة من مقدمات الواجب المشروط قبل حضور زمان ذي المقدمة
هل يجوز التعدي لساير المقدمات لذلك الواجب ان يحكم بوجوب تلك المقدمات التي
لم يصرح بوجوبها ايضا مطلقا اي سواء كان التفصي عن الاشكال المذكور بالتصرف في
المقدمة او في ذيها او السر في التعدي ان مراد الشارع من التنصيص والتصريح بوجوب تلك
المقدمة ووجوب اتيان ذيها عند حضور الزمان المضروب لاتيانها ولما كانت تلك المقدمات
بحيث لو لم يأت بها لم يمكن الامتثال بذيها عند حضور وقتها للعلم بفقدان تلك المقدمات
عند ذلك الوقت كما هو المفروض فلا بد من تحصيلها قبل حضور زمان ذي المقدمة
حتى يتمكن من اتيانها عنده وفي تركها ابطال غرض الشارع او الامر او لا يجوز التعدي
عن المنصوص الى غيرها مطلقا لاحتمال الاشتمال على خصوصية مخفية علينا خاصة خفية عند
الشارع التي هي الباعثة والمحرضة الى التصريح بوجوب ذيها ولما كانت المصالح الشرعية
مخفية علينا في اغلب الاحكام واكثرها لقصور عقولنا عن ادراكها فلا بد من الاقتصار
على المنصوص المصرح به او يحتمل ان يفصل بين التفصي عن الاشكال بالتصرف في المقدمة
فلا يجوز او في ذيها فيجوز لجعله واجبا مطلقا لان جميع مقدمات الواجب المطلق يجب تحصيلها
قبل وصول زمان ذيها وجوه واحتمالات ثلثة ولعل خيرها اوسطها لعدم تجويز العلماء
التعدي عن المنصوص الى غيره ولعل السر المذكور فيه اقوى في نظرهم من غيره فتامل
هذا

هذا كله فيما اذا لم يكن اللفظ في البين بان ثبت وجوب ذي المقدمة بالدليل اللبي مثلا
الاجماع والعقل واما اذا ثبت باللفظ فلا ملاحظة فان كان القيد فيه قيدا للطلب
لواجب مشروط وان كان للمطلوب فمطلق ولا معنى للتفصيل السابق في تلك الصورة
اي في صورة ثبوته باللفظ ثم اعلم انه في الواجب المطلق يجب الذي تحصيل مقدماته
وفي المشروط بناء على ما اخترناه من جواز وجوب مقدماته تنجيزا مع كون الوجوب في
ذيها معلقا هل يجوز التوسيع او لا بد من التضييق بمعنى ان ياتي بالمقدمة في اخر ازمنة
الامكان بحيث لو لم يأت به في هذا الزمان لم يمكن اتيانه بعد ذلك كغسل الجنابة في ليالي
الرمضان فان القائل بالتضييق يقول بوجوب اتيانه في اخر ازمنة الامكان سواء كان ذلك
اخر الليل او وسطه او اوله فلان قول بالتضييق وهذا يظهر من المحقق في شرايعه حيث
قال بوجوب الغسل في اخر الليل بحيث يبقى الى طلوع الفجر ذلك المقدار وهذا مضمون كلامه
وقال صاحب المدارك يظهر من المصنف انه قائل بالتضييق فلو اتى الغسل قبل ذلك لا بد من
نية الاستحباب لا الوجوب واستحسنه في ذلك وقال بعد ذلك ذهب شيخنا المعاصر
يعني به الفاضل الاردبيلي الى التوسيع بمعنى انه يجوز نية الوجوب في غسل الجنابة في
ليالي الرمضان في اول الليل ووسطه مع العلم بامكان الغسل في اخر الليل وبعبارة اخرى
يجوز نية الوجوب قبل اخر ازمنة الامكان ولا حاجة الى انتفاء ذلك الوقت بل قد نسب
الى بحر العلوم عطر الله مضجعه جواز نية الوجوب قبل شهر ايضا اي قبل ان ياتي شهر رمضان
ولعل السر على الحكم بالتضييق ان وجوب الغسل انما هو من باب المقدمة ولا وجوب نفسي
فيه والمقدمة هو الغسل في اخر ازمنة الامكان وقبل ذلك فليس بمقدمة لان العقل

ام ع

بحكم بان اثبات غسل وجوب اثبات مقدمة المشروط بنجزه انما هو من جهة عدم امكانه
في وقته فكل وقت يكون اقرب الى زمان ذي المقدمة هو اولى وهو احرز لمنة الامكان بحيث
لو لم ياث به في هذا الوقت لم يكن له اثبات بعد ذلك ابدا ويكون صغويا الذي المقدمة ودليل
القائلين بالتوسع انه لما قلنا بوجوب اثبات مقدمة المشروط قبل وصول زمان ذي
المقدمة من باب الاضطراب بمعنى انه لو لم يات به في هذا الوقت لفات ذي المقدمة من
جهة تلك المقدمة فنسبة اجزاء الوقت بالنسبة الى ذلك سواء فلها ان ياتي بالغسل باي جزء ولا معنى لدعوى اختصاصه
اراد من اجزاء الوقت سواء كان اول الليل او اخره او وسطه وبعبارة اخرى سواء كان بجزء من اجزاء ذلك الموسع صح
ذلك الوقت احرز لمنة الامكان او لا بل يكن اثبات العمل به الغسل بعد ذلك في وسط
الليل او اخرها وينقسم الواجب ايضا باعتبار الخطاب الى التبعي والاصلي والتبعي هو الذي
يستفاد وجوبه من وجوب الغير ويكون بنفسه من متفرعات ذلك الغير ايضا كوجوب نصب مقدمات غ
السلم مثلا والاصلي هو ما لا يكون كذلك بل يكون تعلق الخطاب به اصليا ولا يكون وجوبه
مستفادا من وجوب اخر لغيره والاصلي قد يكون غيريا باعتبار كالوضوء فانه اصلي وغيري
بالاعتبارين وهذا احسن التعاريف وعرف الشيخ في الفصول بان التبعي هو الذي يستفاد وجوبه
من وجوب الغير وانتصر على ذلك والغى القيد الثاني الذي قيدناه فيرد عليه المفاهيم
كلها من انها كانت او مخالفة فان وجوبها يستفاد من وجوب المنطوق فيلزم دخولها
في الواجب التبعي مع انه لم يقل به احد فلا بد من القيد الثاني حتى يخرج المفاهيم فانها ليست
من متفرعات الغير كالمقدمات واعلم انه كما افرط الشيخ ره في جانب التعميم فرط الفاضل القمي مقدمات غ
في جانب التخصيص حيث حصر الوجوب التبعي الذي هو وجوب المقدمات على الالتزام العقلي

تعريف صاحب الفصول

وكم

ام ع

ولم يكتف باللفظ سواء كان بينا بالمعنى الاخص كدلالة الصيغة على الحتم والالزام عند من يدعي
التبادر او بينا بالمعنى الاعم كدلالة الامر على النهي عن الضد بمعنى الترك حيث قال بعد ذلك
اما العقلية فهو ان يحكم العقل بعد التامل في الخطاب وفي شيء اخر كون ذلك الشيء في زمان مرادا
عند المتكلم وان لم يدل عليه ذلك الخطاب بالوضع وان لم يقصد المتكلم ايضا بذلك الخطاب
هو ولم يشعر به ايضا كوجوب المقدمة على ما سنحققه الخ انتهى كلامه رفع مقامه والظاهر
انه لا حاجة الى التخصيص بالعقلي بل لو كان في اللفظ ايضا يكتفى به كما لو كان وجوبه مستفادا
من الغير ويكون بنفسه ايضا من متفرعات الغير لكنفينا به ولو كان في اللفظ وينقسم الواجب ايضا
باعتبار المطلوبية بالذات وعدمها الى النفسي والغيري فما كان مطلوبا بالذات ومتعلق
به من حيث نفسه لا لاجل شيء اخر يقال له الواجب النفسي وما كان وجوبه لاجل الوصلة الى
الغير فهو واجب غيري ويقال له التوصلي ايضا والنسبة بينهما التباين وعلى ما هو الحق وبعض
الاصوليين الحق التوصلي بما كان توقفه على الغير بالذات بمعنى انه لو لم ينص الشارع ايضا
لتوقف ذلك الغير على تلك المقدمة كنصب السلم بخلاف الغيري فانه يقال له ولما كان توقفه لاجل
جعل الشارع المقدس كالوضوء بالنسبة الى الصلوة وبقي الكلام في بيان الحكم في صورة
دوران الامر بين الوجوب النفسي والغيري في وجوب المقدمة والكلام في هذا المقام يقع
في امرين احدهما بحسب الاصول العملية وثانيهما بحسب الاصول اللفظية اما الامر الاول فنقول
ان هذه الصور تتصور على وجوه ثلثة احدها الشك في الوجوب النفسي بعد العلم بالغيرية
ثم المرجع اصالة البراءة من الوجوب النفسي سواء كان وجوب ذلك الغير اعني به ذي المقدمة
ثابتا باللفظ او باللب وثانيها عكس ذلك ثم فان ثبت وجوب ذلك الغير باللفظ فاخذ

بالاطلاق ويحكم بالوجوب النفسي بمقتضى ان اللفظ الدال على وجوب ذلك الغير مطلق ولا
دلالة فيه على كون الوجوب للغير حتى يحكم بالغيري ايضا والا لم يثبت باللفظ بل ثبت باللبي
فالمرجع هو المسئلة البرائة والاستغال كل على مذهبه **وثالثها** دوران الامر بينهما
دون علم باحدهما بخصوصه بل الامر محتمل بينهما فحينئذ ان ثبت باللفظ فالحكم كالصورة
السابقة على هذا التقدير والا فقال بعضهم بان المرجع هو الاستغال قطعا لانا لو حكمنا بالبرائة
في احدهما دون الاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح وفي كليهما يستلزم مخالفة العلم الاجمالي بحصول
احد الامرين في الواقع فلا معنى لترك كليهما معا والحق انه لا ضير في مخالفة العلم الاجمالي في وقايع
متعددة كالشبهة المحصورة مثلا والمسلم منه هو المخالفة في واقعة واحدة فقط فحينئذ لا بد من ملاحظة
المقامات هذا كله فيما اذا لم يثبت وجوب المقدمة اما باللبي او باللفظ المجمل واما اذا ثبت با
للفظ سواء كان بمادة الوجوب مثل وجب وما يشتق منه او بهيئته كصيغ الامر وما في
حكمها فههنا مقامان جوبات **الامر الثاني** اعني الاصول اللفظية في محتملات ان يقال با
لحقيقة والمجاز اي الحقيقة في النفسي والمجاز في الغير نظير القول به في صورة الدوران
بين الواجب المطلق والمشروط ويحتمل ان يقول بالاشتراك اللفظي بينهما كما قال السيد في المطلق
والمشروط ويحتمل ان يقول بالاشتراك المعنوي بان يكون موضوعا لمطلق الواجب فحينئذ لا يحكم
بالاجمال كما ذهب اليه البعض او يحكم بحمل على الوجوب النفسي اما من باب الانصراف كما ادعاه
البعض او من باب عدم ذكر القيد كما هو الحق لما ذكرنا من عدم ذكر القيد فلو كان لذكر في
الكلام واما من جهة ان اغلب الخطابات المطلقة يراد به الوجوب النفسي لا الغيري والظن
يلحق الشيء بالاعم الاغلب وما اورده الاردبيلي في المقام من ان اغلب الواجبات من قبيل

الواجب

[illegible]

الواجب الغيري لا النفسي انما يرد على القائلين بالانصراف لاحتياجه على غلبة الوجود او الاستعمال
كما ذكرنا في مسئلة السابقة وليس فليس واما بناء على ما ذكرناه واخترناه فلا يرد علينا شيء
ونحن في راحة من ذلك وتظهر الثمرة بين تلك الاقوال في صورة النفسي فعلى القول بالحقيقة
والمجاز والنفي على الموضوع له اعني النفسي ويبقى الغيري على حاله وعلى القول بالانصراف يرد
على الطبيعة الشاملة للافراد الشايعة التي هي الواجبات النفسية وغيرها كالغيرية الا الافراد
النادرة التي لم تدخل في الاثبات ايضا واما على ما اخترناه من باب عدم ذكر القيد يرد
على الطبيعة ويشمل الافراد كلها واما القول بالاجمال فلا ثمرة فيه هذا تمام الكلام في هذا
المقام واما الكلام في صورة الامر بين الواجب الغيري والكفائي فيقع ايضا في جهتين
احدهما من جهة الاصول العملية **وثانيهما** من جهة الاصول اللفظية اما الجهة الاولى
فنقول اذا دار الامر بين الواجب العيني والكفائي يحكم بالعيني استصحابا للحالة السابقة
لان كونه واجبا عينيا معلوم ومسلم وانما الشك في ان مباشرة الغير لذلك هل اسقط التكليف
من ذمتي اولا وتحصيل البرائة اليقينية عن الشغل اليقيني وكذا الكلام بعينه في صورة دوران
الامر بين العيني والتخييري كما في صورة الشك في تحصيل البرائة عن كفارة افطار صوم رمضان
باطعام ستين مسكينا او لصوم شهرين متتابعين بعد العلم بتحصيل برائة الذمة بالعتق
بمعنى انه لا ندري واجب تخييري بين الخصال الثلث حتى يحصل البرائة بهما ايضا كما تحصل
بالعتق او عيني لا تحصل البرائة الا بالعتق مثلا فحينئذ الاستصحاب وقاعدة الشغل يحكمان
بالعيني ايضا هذا كله فيما كان الوجوب ثابتا اما باللبي او باللفظ المجمل واذا ثبت باللفظ
سواء كان الثبوت بمادة الوجوب او بهيئته فاحتمالات بل الاقوال ان يكون حقيقة في

تقدير

في العيني ومجازا في التخييري او مشتركا لفظيا والمختار هو الاخير بل بينهما او معنويا وعلى
كونه معنويا فعلى ان يكون مجملا او محمولا على العيني من جهة الانصراف ومن جهة عدم ذكر
القيد والمختار هو الاخير لما ذكرنا في السابق من الادلة للمختار والضعيف لغيره فتامل
وتظهر الثمرة بين الاحتمالات والاقوال على تقدير كون كل منها قولا وان لم يثبت كون بعضها
قولا كالاشتراك اللفظي فيما لو صرح بعدم الوجوب في شيء كما لو انعقد الاجماع على عدم وجوب صلوة
الجمعة بعد غيبة الامام ع كانعقاده على وجوبها عند حضوره ع وح فعلى القول بالحقيقة
والمجاز لا يكون صلوة الجمعة واجبة ولو بالوجوب التخييري لان معناه الحقيقي هو الوجوب
العيني فلما انتفى بالاجماع والتخييري معنى مجازي لا يكون صلوة للفظ فلا دخل له لذلك
واما على القول بالاشتراك لفظا ومعنى فلا منافاة لهما ببقاء الوجوب التخييري لان ما زال
بصريح الاجماع هو احد افراد الواجب وذهاب فرد منها لا يوجب ذهاب الاخر واما بناء على
ما اخترنا فلان حملها على العيني انما هو من جهة عدم ذكر القيد فالاجماع فيه صريح في عدم ارادة
العيني فلا منافاة بينه وبين الحمل على التخييري واعلم انه على القول بالحقيقة والمجاز لو صرح
بعدم ارادة الوجوب من اللفظ بل يحمل على التخييري لكونه اقرب المجازات بالنسبة الى سائر
المعاني المجازية للامر او لا لعدم الاقربية فيه قال بعضهم بالاول لكونه اقرب المجازات فاذا
تعذرت الحقيقة فاقرب المجازات اولى بالارادة والحق انه لا اولوية ولا اقربية لان سائر
المعاني المجازية للامر لو لم يكن اقرب من ذلك لا يكون ابعد ولا اقل من التساوي فلا
يحصل الترجيح لذلك على ذلك وكذا الكلام في الاصول بالنسبة الى العيني والكفائي بلا زيادة
ولا نقصان هذا تمام الكلام في هذا المقام بقي الكلام في شيء اخر وهو انه هل يترتب العقاب

والثواب

العقاب والثواب على الواجبات الغيرية كالنفسية او لا فنقول اما ترتب الثواب فسيجي في الكلام
فيه واما العقاب فقال صاحب الاشارات في اشاراته ان واجبات الغيرية كالنفسية
في ترتب العقاب على تركه لان المدار والمناط في حصول الاطاعة والمخالفة هو مخالفة الامر
وموافقته ولا شك في مساعدة الادلة وشهادة العرف على حصول المخالفة لتارك المقدمة
والمخالفة مستلزمة للعقاب والحاصل ان الواجبات الغيرية كالنفسية في ذلك ولا مانع
منه كما في الوضوء ونحوه فلو تركه وترك الصلوة ترتب عليه عقابان ولا ينافيه كون المصلحة
في الواجب الغيري في الغير لان المفروض انه مطلوب في مرتبة ذاته غاية الامر مصلحته في
الغير فما وقع من بعض المعاصرين من التفرقة بين الواجبات الغيرية والنفسية حيث
قال ترك الاول موجب للعقاب على نفس الترك اي ترك ذلك المامور به الذي
هو ذلك الواجب النفسي قطعا اما الواجب الغيري فالذي يقتضيه النظر ان تركه انما
يوجب العقاب من حيث افضائه الى ترك ما هو علة في ايجابه لا على تركه في نفسه لان المطلوب
حقيقة هو الواجب النفسي الذي يتوقف عليه وانما وجب هذا لاجل التوقف حتى انه
لو لم يكن وجود الواجب النفسي موقوفا على ذلك والامر بانه لم يجب ولم يكن واجبا
ولا يلزم عقابات متعددة على ترك واجب واحد باعتبار تعدد مقدماته وهذا
بعيد جدا بل ليس على ما ينبغي بعد ملاحظة ما ذكرنا من عدم مساعدة الادلة
وشهادة العرف وقال صاحب الاشارات بعد ذلك وما ذكره من النقض بلزوم
عقوبات غير متناهية لولا ما ذكره مبني على اصل فاسد وهو وجوب المقدمة وتحتها
الكلام عليه انشاء الله تعالى هذا حاصل كلامه رفع مقامه وفيه اولا ان الحق ما ذكره

الفاضل المعاصر الظاهر انه يعني به الفاضل القمي من عدم العقاب على ترك المقدمات للزوم
ما ذكره من ترتب العقابات الغير متناهية ومن انه لما احطنا اهل العرف وجدناهم لا يذمون
تارك المقدمات من حيث انه تارك لها بل من حيث كونه تارك لذي المقدمة ولو ترتب
العبد المامور به مع مقدماته المتعدده ولا يذمونه الا على ترك ذي المقدمة وثانيا ان ما ذكره
ما يقتضيه برهان النقض المذكور وينطبق على مذهبك من عدم وجوب المقدمة واما الاكثرون
القائلون بوجوبها فيلزم ذلك النقض بناء على ما اخترت في المسئلة من ترتب العقاب على
الواجبات الغيرية كالنفسية فقد علم انه لا وجه لما اختاره صاحب الاشارات في هذا المقام
كما لا وجه لما ذكره الفاضل ره من الفرق بين المقدمات الثابتة باللفظ وبالخطاب وبين
ما ثبت بالعقل فانه قال بثبوت العقابات على تارك الاول دون الثاني ويظهر منه كلام
بادني تامل ان المقدمة السابقة في تلك المسئلة لانه لا دليل على الالفاظ في هذا المقام يكون
قوالب على المعاني فلما ظهر وثبت مراد المولى بوجوب شيء من باب المقدمة لا فرق بين
ثبوته باللفظ او بالعقل وانما المدار على المخالفة والاطاعة فان كان مخالفته مستحقا
للعقاب فيكون في المقامين والا فلا ايضا فلا ثم اعلم ان الفاضل القمي قال بان
وجوب المقدمة وجوب تبعي لا وجوب غيري نصا وبعبارة اخرى اوضح ان وجوب
المقدمة وجوب غيري تبعي يعني واجب للغير ويستفاد وجوبها من الغير لا من خطاب
اصلي للغيري اصلي بمعنى استفادة وجوبه من خطاب اصلي ولما بنينا عدم العقاب على
الواجبات الغيرية التبعية فلا بد ان يبقى للعلماء بوجوب اخر للمقدمة غير هذا الوجوب
حتى يترتب عليه الثواب والعقاب المرتبة على ثمرة هذه المسئلة هذا حاصل كلامه وقد
ويستفاد

يستفاد ويظهر في واجبات مقدمات الواجب المطلق في الثمرات التي ذكرها في اخر
المسئلة وقال ره في الحاشية والذي ينادي بان مرادهم في الوجوب الغيري هو الوجوب
المصطلح وانه يترتب العقاب على ترك المقدمة اذا تعلق بها خطاب على حدة انهم قسموا
الوضوء والغسل وغيرهما الى واجب ومندوب وقولهم في الوضوء لمس كتابة
القرآن ان وجب مبني على القول بوجوب المقدمة اصالة ومما يتكلف هنا بان الواجب
الغيري يصدق عليه تعريف الواجب وانه يستحق تاركه الذم والعقاب على ترك ذي
المقدمة فيه ما لا يخفى اذ المراد من استحقاق الذم والعقاب في تعريف الواجب انما هو على
ترك الواجب نفسه فما قيل ان الواجبات الغيرية واجب اصطلاحي وضع لذلك لا عقاب عليه
اصلا غير واضح هذا عين عبارته في الحاشية وينبغي اولا ان يبين وجه دلالة ان
مراد العلماء من الوجوب غير التبعي بل مرادهم هو الوجوب الغيري الاصلي فنقول يمكن
استفادة ذلك من تلك الحاشية من وجهين اولهما من التقسيم وتوضيحه ان
تقسيمهم الوضوء والغسل الى واجب ومندوب وتمثيلهم وجوب الوضوء لمس كتابة
القرآن ان وجب بمقدمة الواجب بمعنى من قال بوجوب المقدمة قال بوجوب الوضوء
ومن قال بعدمه ليس كاشف من انهم لا يريدون بالوجوب الوجوب التبعي لانه مما لا ريب فيه
اي في وجوبه عندهم وبالجملة انهم ارادوا بالوجوب في المقدمة الوجوب التبعي لا يحتاج
ذلك الى تجويز وجوب الوضوء لمس كتابة القرآن بمقدمة الواجب بل هو بهذا المعنى ليس
محل كلام كما يستفاد ذلك من كلامه ره في القوانين ايضا في مقدمة الواجب مقدمة
ومطلبا وثانيهما ان اطلاق الواجب على الواجبات الا لا صلبه عدم اطلاقه على الواجب

البيعي وبحق يلهم اياه على مقدمة الواجب مع ملاحظة تعريفهم بانه يستحق تركه الذم والعقاب
عدم صدقه على الواجبات التبعية كاشف عن كون مرادهم من الوجوب غير الوجوب
التبعي بل مرادهم به الواجب لان مرادهم من الوجوب في المقدمة ان كان وجوبا تبعيا
فليس هو محل كلام على مذهبه ره فلا يحتاج الى الحوالة والحوالة على مقدمة وثانيهما ان اطلاقهم
الوجوب على الواجب الاصلي والتزديد في اطلاقه هنا وحوالته الى مقدمات الواجب
مع علمه صدق تعريف الواجب هذا غاية توضيح مراده كما بينه سلمه الله تعالى فان كله
امر فاعلم ان التقسيم لا يدل عليه اصلا وتوهم ليس الا في الواجب النفسي لشيء لا غيره
ولما كان المخالف في المسئلة موجودا ولو كان شاذا اراد ان يشير الى ذلك اي الى ان
المسئلة مخالفة ليست مسلمة عند الكل بل المخالف موجود وبالجملة ان الحوالة لبيان وجود
المخالف في المسئلة لا لبيان ان الوجوب غير ذلك الوجوب وقول بان تعريف الواجب لا يصدق
على تعريف الواجب التبعي ثم ان مرادهم بما يستحق تاركه الذم والعقاب في الجملة اي سواء
العقاب على ترك الواجب نفسه او على ترك غيره حتى يشمل الواجبات الغيرية ولا يخفى عليك
ما فيه من البعد كما اشار اليه ره في الحاشية ثم ان ههنا امور ينبغي التنبيه عليها احدها
ان الواجبات الغيرية مطلقا اي مقدمة كانت او غيرها يتوقف اتصافها بالوجوب على قصد
الغير يعني ان يقصد الفاعل ان اتيانها انما هو لاجل ذلك الغير تعبديا كان ذلك
او توصليا كان ينوي عند غسل الثوب كونه لاجل الصلوة وكذا في الوضوء وثانيها
انه هل يشترط في حصول الاطاعة والامتثال لامر المولى في الواجبات الغيرية قصد ذلك
الغير ام لا وان كان وجود الخارجي حاصلا على تقدير عدم قصد الامتثال كما لو امر المولى

لاتيان

حاشية: الوجوب الاصلي والتزديد في اطلاقه هنا وحوالته الى المقدمة الواجب مع عدم صدق التعريف وانما صلات وجه دلالة كلامه ره بان مرادهم من الوجوب ليس الوجوب التبعي من وجهين احدهما التقسيم وحوالته على مقدمته صح

لاتيان فعل من الافعال فاتى به العبد لا بعنوان امر مولاه امر به ذلك بل اتى به قاصدا
عدم الامتثال او ذاهلا عنه ثم لا شك في حصول وجود الخارجي للفعل في الخارج
انما الكلام في كونه مثابا او ممتثلا للمولى وعدمه وح فان كان ذلك الفعل من التعبديات
فتحققه الخارجي موقوف على صدق الامتثال على تقدير القول بالتوقف وان كان من
التوصليات فتحصيل الثواب موقوف على ذلك وثالثها انه هل يشترط في صدق
المقدمة على ذلك ترتب ذيها عليه بمعنى انه لو اتى المقدمات ولو بقصد اتيان ذيها
بعد ذلك فاتفق في الخارج عدم الترتب بان لم يتمكن من اتيان ذيها بعد اتيان المقدمات
كلا او تركه عمدا او لا يتوقف بل يتصف ذلك بالمقدمية ولو لم يحصل ذيها بعد ذلك
اما الاول فالحق والتحقيق انه لا حاجة في اتصاف المقدمة بصفة الوجوب والمطلوبية
قصد ذلك الغير عند الاتيان بها فانها وان كانت واجبة غيرية بمعنى ان الشارع جعلها
لاجل ذلك الغير لا جل الجعل الا انه لا حاجة الى قصد الاتيان لذلك عند صدورها
عن المكلف لعدم الدليل على اعتبار ذلك باعتبار ان الشارع قال اغسل ثوبك من البول
مثلا او كل الجسد لاجل الصلوة ولا دلالة في اللفظ على تقييد ذلك عند الغسل باحد من الدلالات
الثلثة كما هو واضح من الغسل كاف ولو كان عنده ذاهلا عن ذلك او قاصدا خلافه بل لا
يمكن تعقله عقلا باعتبار ان القصد المذكور انما هو بعد تحقق الامر واتيان المكلف ذلك
على حسب الامر فكيف يمكن قصده من اللفظ اي لفظ الخطاب الموجب للفعل لاجل الصلوة
واما الثاني ففيه قولان قول بالاعتبار والاخر بعدمه والمسئلة مبنية على
كون تلك الغايات في قراءة توضئ للصلوة مثلا او اغسل ثوبك من البول غاية

نقياد
للحكم او قيد للموضوع فمن قال بالاول قال بعدم اعتبار نية الغير في حصول الامتثال والا
باعتبار ان الوضوء والغسل وغيرهما لها غايات متعددة فتارة تكون للصلوة واخرى
للطواف ومرة لغير ذلك فاتيانها من غير قصد خصوص من الغايات يكفي في صدق الامتثال
ولا حاجة الى ضم غاية خاصة اليها في صدق الامتثال ومن قال بالثاني اعتبر ذلك في تحقق
الامتثال وصدقه لان الموضوع مقيد بذلك فلا بد من قصد عنوان المقدمية للغير حتى يصدق
الامتثال والا يلزم تبدل الموضوع لانه هو الوضوء للصلوة فكيف يتعقل عدم الموضوع بلا قيد
معتبر في تحققه الخارجي والحق هو الثاني لان المقدمة ماخوذة فيها قصد ذلك على جهة المقدمية
فبدون ذلك قصد الى الغير لا يصدق المقدمية وتظهر الثمرة بين القولين فيما كان في ذمته
الشخص قضاء فمن قال بالاول قال بصحة وضوئه قبل دخول وقت الحاضرة بنية الوجوب ولو لم
يقصد عنوان الوضوء لاتيان القضاء بل قصد عدمه او كان ذاهلا ومن قال بالثاني قال بعدم
صحة وضوئه عند عدم قصد اتيان القضاء ولو استحبابا ومن هنا قال الشهيد في الروضة
ان الوضوء عند وقت الصلوة الواجبة واجب وعند وقت السنة مستحب ولا يجوز قصد
الاستحباب عند شغل الذمة بصلوة واجبة فان الوضوء ماهية واحدة فلا معنى لا
تصافها بالصفات المتضادة لان الوجوب والاستحباب متضادان فعند وجود احدهما
لا معنى لوجود الاخر ولذا قال بعدم جواز الوضوء استحبابا لمن كان ذمته مشغولة بصلوة واجبة
كصاحب القضاء مثلا وذكر صاحب الفصول لهذا المقام ثمرة وهي ان من دخل دار غيره مكانا و
مغصوبا بقصد الانقاذ للغريق والاطفاء للحريق صح بعد دخوله ابعد انقذ او اطفا فالحرمة
الذاتية لذلك زالت كذلك واما لو دخله لا بهذا القصد الا انه انقذ او اطفا اتفاقا من

بحر قصد

الواقعية
من غير قصد وقت الدخول لعدم العلم بحصول الغريق او الحريق فيه فالحرمة الذاتية
ايضا قد زالت في الواقع بواسطة تخليص الغريق الا ان الباقية هي الحرمة التجرى وفيه ان
امثال ذلك قد يتغير بالقصد كلطم اليتيم فانه لقصد التاديب يصير حلالا وبقصد
الظلم والتعدي يصير حراما اما لو لطمه بقصد الظلم فصادف في الواقع بحصول التاديب له
فذلك لا يصيره حلالا كذلك ما نحن فيه فان المخرج له عن الحرمة الذاتية هو قصد الاطفاء
او الانقاذ فبدون ذلك القصد في الاول هو باق في حرمته الذاتية وان كان صادفه الا
نقاذ بعد ذلك اتفاقا وهذا مما لا يجدى لان الزائل لا هو قصد الانقاذ والاطفاء
وليس فليس واما الثالث ففيه خلاف بينهم ذهب المشهور المؤيد المنصور الى عدم اشتراط
اتصاف المقدمة بالوجوب والمحبوبية مترتب ذمتها عليها بل لو اتى بقصد اتيان ذيها يكفي
هذا في اتصافها بالمحبوبية وذهب صاحب الفصول وشرذمة من المتاخرين التابعين
له الى الاشتراط اتصاف المقدمة بهذه الصفة ترتب ذيها عليها بمعنى ان المقدمة انما
تتصف بالوجوب في الواقع بل المقدمة الموصلة ذي المقدمة التي قد ترتب عليها ذيها فلو اتى بالمقدمات
المتعددة حال كونه قاصدا للترتيب فاتفق بعد ذلك عدم الاتيان بها اما عمدا كالو
ترك الحج والطواف بعد الوصول الى مكة او لمانع منعه عن اتيان ذي المقدمة كما لو قصد الحاج
او حصر مثلا وتظهر الثمرة في مواضع كثيرة منها لو نذر واحد ان يعطي دراهم لمن يحد ووجد
على من فعل واجبا فعلى مذهب المشهور يحصل البر بالاعطاء على من اتى بمقدمة الواجب وبات
نفسه عمدا ولمانع كما لو توضأ بقصد الصلوة ولم يصل بخلاف الشيخ ومن قال بمقالته لعدم
الاتيان بالواجب لان المقدمة المفروضة غير متصفة بالوجوب عندهم لعدم ترتب ذيها

او المحبوبية
اتصاف المقدمة بها
الواقع بعدم اشتراط

عليها ومنها حرمة اخذ الاجرة على تلك المقدمة على القول بحرمة اخذ الاجرة على الواجبات
على المشهور بخلاف الشيخ لعدم الاتصاف حتى يحرم اخذ الاجرة **ومنها** ما ذكره في كتابه المسمى
بالفصول وهي انه لو نذر واحد ان يصلي ركعة واحدة غير الوتر فانه لابد من ضم ركعة اخرى
اليها لان الصلوة بركعة واحدة غير مشروعة في الشريعة الا الوتر فح اذا صلى ركعة قطع فيها اما عمدا
او لمانع شرعيا كان او عجزه يقول الشيخ ره يحصل البر للنذر على مذهب المشهور بخلاف ما
اخترناه فلا يحصل بالنسبة اليه **ومنها** لو نذر ان يفعل لاجل زيارة الحسين عليه السلم
وعلى ابائه الاف التحية والثناء فعمل ولا زاده ثم اما عمدا او لمانع كما قلنا فيحصل البر على
المشهور دون على ما اخترناه **ومنها** ظهور الثمرة في مسئلة ان الامر بالشئ هل يقتضي
النهي عن ضده اولا والمثال المشهور في كتب الاصوليين وهو قولهم ازالة النجاسة عن
المسجد بعنوان التضيق مع الامر بالصلوة فان المانع عندهم من صحة الصلوة ح هو شيئان
احدهما ان ترك الصلوة مقدمة لفعل الواجب الذي هو الازالة فعلى القول بوجوب المقدمة
يكون ترك الصلوة واجبا ويكون فعلها حراما ومع هذا لا معنى للامر بالصلوة ولذا قالوا ببطلان
الصلوة ح **وثانيهما** ان ترك الازالة مقدمة لفعل الصلوة لعدم امكان فعل الصلوة
بدون ترك الازالة والمقدمة منحصرة على الحرام ومن المعلوم عدم جواز الامر بالواجب عند
انحصار المقدمة بالحرام ولذلك افتى الفقهاء رحمهم الله في الفقه ببطلان الغسل في الحمام المغصوب
عند انحصار الحمام عليه بخلاف ما لو كان متعددا احدهما مغصوب والاخرى مباح فانهم
افتوا بصحة الغسل في الحمام المغصوب عند وجود المباح والسر في ذلك انه لا امر بالواجب عند انحصار
مقدمته بالحرام فلا يصح لعدم الامر بخلاف ما اذا لم ينحصر المقدمة بالحرام لوجود الامر ح بالواجب

الا ان المكلف اذا لسوء اختياره في ضمن المقدمة المحرمة فح يأثم لارتكابه بالحرام الا انه
يصح غسله مثلا لوجود الامر له وما نحن فيه ايضا من هذا القبيل لان المقدمة لفعل الصلوة
منحصرة على ترك الازالة الذي هو حرام لوجود الامر بالازالة مضيقا فلا تصح الصلوة مع
الاتيان بتلك المقدمة وان لم نقل بوجوب المقدمة للزوم اجتماع المتضادين لان
ترك الازالة واجبة من جهة الامر لم وحرام واجب تركه لكونه مقدمة الصلوة هذا تمام
الكلام في تقرير المحذورين الذين لا يصح الصلوة بهما واجاب الشيخ ره عن الاول باختياره
في تلك المسئلة من ان الواجب من المقدمات هو المقدمة الموصلة اي التي يترتب عليه
ذي المقدمة في الواقع بمعنى ان المقدمة التي يترتب عليها ذيها في الواقع بمعنى ان كلما يعلم
الشارع انه يترتب عليه ذيها يتصف بالوجوب وما هو ليس كذلك بان اتى بالمقدمات
بعضها او كلها ولم يأت ذيها لم يتصف تلك بالوجوب فعلى هذا ترك الصلوة مطلقا ليس
مقدمة بل الترك الذي يترتب عليه ازالة النجاسة هو المتصف بالوجوب فالترك الذي لم
يترتب عليه ذي المقدمة التي هي ازالة النجاسة ليس مقدمة حتى يكون فعلها حراما وعن
الثاني بمسئلة اخرى وهي صحة توجه التكاليف المتعددة على المكلف على نحو الترتب بمعنى انك
لو عصيت ولم تأت المامور به فالشئ الفلاني واجب وهكذا فيما نحن فيه ان
الازالة واجبة عليك فلو عصيت وتركت الازالة يجب عليك الصلوة للاطلاقات الدالة
على الوجوب عند ترك الازالة بمعنى ان اطلاقات الصلوة حاكمة بالوجوب مطلقا الا انما حصل
المانع كوجوب الازالة مضيقا فاذا عصيت وتركت الازالة زال المانع فالاطلاقات باقية
في الحكومة **ومنها** ما يظهر من كلامه وان لم يذكره في مقام تعداد الثمرات وهو

انه لو تيمم احد في آخر الوقت لاجل صلوة الظهر او العصر مثلا ولا صلى تلك الصلوة هل يجوز
له الصلوة بذلك التيمم للمغرب او العشاء ام لا فعلى قول الشيخ ره لا يجوز لعدم ترتب ذي
المقدمة بتلك المقدمة حتى تتصف بالوجوب وعلى المشهور يجوز واعلم ان الثمرات التي
ذكرها الشيخ ره للمسئلة الاخيران منها واضحة احدهما ابتناء مسئلة الامر بالشيء على النهي عن
الضد وثانيهما مثال التيمم واما الاولان فلا اما الاول فلان من نذر ركعة واحدة
لا يخلو من ان يكون نذره بعنوان التقييد بمعنى ان ينذر الركعة بشرط لا بمعنى ان لا
يضم اليها ركعة اخرى وهذا باطل بالاتفاق من الفقهاء لعدم جواز ذلك النذر من جهة
عدم مشروعية ركعة واحدة في الشريعة غير الوتر او يكون نذره مطلقا بمعنى ان ينذر ركعة
مطلقة وهذا له فردان احدهما وجوده في ضمن ركعة واحدة فقط وقد قلنا انه باطل بالاتفاق
فلا يحمل كلامه عليه وثانيهما وجوده في ضمن ركعتين وهذا صحيح لا بد ان يحمل كلام الناذر عليه
لحمل فعل المسلم وقوله على الصحيح نظير المسئلة المحققة عندهم وهي انه لو صلى او نذر ما يتبع
على الحلال والحرام كالعود مثلا والطبل مثلا لكون بعضها على اللهو وبعضها للحرب يتبع على
الحلال من جهة حمل فعل المسلم وقوله على الصحيح ثم فالمنذور هو الركعتان فاذا صلى ركعة واحدة
وقطع الصلوة لم يحصل البر للنذر على القولين فلا معنى لعده من جملة الثمرات للمسئلة واما الثاني
فلان من نذر الغسل لاجل الزيارة لا يخ ايضا من ان يجعل المنذور هو الزيارة مع الغسل
بمعنى ان ينذر لزيارة الحسين ع حال كونه مغتسلا ح فيكون المنذور مركبا من الغسل والزيارة
فلا يبر نذره بالغسل على المذهبين لانتفاء المركب بانتفاء احد اجزائه او يجعل الزيارة غاية
للغسل كسائر الغايات خارجة عن المعنى ثم يكون المنذور هو الغسل فقط وهو ليس بمقدمة

على شيء حتى يتصف بمقدمة للمسئلة فاذا اغتسل يبر نذره على المذهبين سواء زار بعد
ذلك او لم يزر نعم لو نذر مقدمة من المقدمات التي تتصف واجبة على القول بوجوب
المقدمة وح تظهر الثمرة بين القولين لانه اذا اتى بتلك المقدمة ولم يأت بذيها
فعلى قول الشيخ لا يبر نذره لعدم صيرورتها واجبة من جهة عدم ترتب ذيها عليها
وعلى المشهور يحصل البر للناذر وهذا خارج عما نحن فيه لعدم كون هاتان الثمرتان من
هذا القبيل ويمكن المناقشة في الاولى من الثمرات وهي ابتناء مسئلة الامر بالشيء على ذلك
بان ظهور الثمرة فيما اتى بعض المقدمات وترك البعض الاخر ثم تظهر الثمرة فيما اتى به من
المقدمات فعلى مذهب المشهور يتصف بالوجوب وعلى مختار الشيخ لا يتصف لعدم
ترتب ذيها عليها وذلك فيما نحن فيه ليس من هذا القبيل لانه لما ترك المقدمة التي هي ترك
الصلوة اتى بها فقد ترك المقدمة وذيها وعصى بالمرة فكيف تظهر الثمرة ويمكن دفعها
بان المقدمة على مذهب المشهور هو الترك مطلقا اي سواء كان موصلا الى تلك ذي
المقدمة وترك الترك مطلقا عين النهي عن الضد فيكون الفعل حراما والحرام لا يجتمع
مع الواجب فتبطل الصلوة واما على مذهب الشيخ ره فالمقدمة هي الترك الخاص اي الترك الموصل
الى ذي المقدمة ح لا يكون الفعل عين الترك حتى الفعل حراما بل الفعل من جملة المقارنات
الاتفاقية له فلا يكون حراما حتى تبطل الصلوة فتامل فان المطلب حقيق ودقيق هذا تمام
الكلام في بيان الثمرات بين مذهب المشهور وبين ما اختاره الشيخ واما بيان مطلب
الشيخ ره ان الحاكم بوجوب المقدمة هو العقل وهو يحكم بان حسن المقدمة ومطلوبيتها
انما هو من جهة ايصالها الى ذيها والا ليس في المقدمة من حيث هي حسن ومطلوبية

لان تصوير المقدمة انما هو بشرط شيء لا بشرط لا ان مطلوبيتها انما هو من جهة كونها
موصلة الى ذي المقدمة ومع قطع النظر عن ذلك لا حسن فيها بحكم العقل فيكون المتصف منها
بصفة الوجوب ما يكون حيثية هذه الصفة اي الايصال فلا معنى لكون المقدمة مطلقا واجبا
بل الواجب منها هو ما اخترناه من المقدمة التي يترتب عليها ذو المقدمة قلنا في جوابه رحمه الله
ان حكم العقل على ذلك لا بد ان يكون من جهة وتلك الجهة لا تخلو من وجهين **احدهما** ان
العقل لما لاحظ المقدمة ورأى ان ايجادها يوجب حصول ذيها في الخارج ولا شك ان ذي المقدمة
محبوب عنده فكذا ما يوجب تحققه في الخارج ولذا حكم بحسن المقدمة وفيه اولا
انه لو تم لتم في السبب وفي العلة التامة او في الجزء الاخير منها بخلاف غيرها من الشرائط مع ان
الكلام في مطلق المقدمة لا بعضها وثانيا ان التلازم بينهما ايضا كذلك لان وجود احدهما
يستلزم وجود الاخر ايضا مع انه لا حكم له فيما بين ذلك فلا يكون هذا القسم الاخير جهة
وطريقا لحكم العقل بوجوب المقدمة ثم **وثانيهما** انه لما لاحظ ان ترك المقدمة يوجب
ترك ذيها في الخارج ولا ريب في ان العقل لا يرضى بترك ما يوجب ترك محبوبه فلا اشكال
يحكم بوجوب اتيانها لكي لا يكون موجبا لترك المحبوب والحق ان جهة حكم العقل هو ذلك
لا غير ولا يخفى عليك ان قضية ذلك هو الحكم بوجوب المقدمة مطلقا ولا تفصيل في ذلك بين
المترتبة عليها ذي المقدمة وغير المترتبة فتامل سلمنا ان الواجب هو المقدمة المترتبة عليها
ذي المقدمة الا انه يرد على ذلك وجوه **منها** ان حاصل كلامه ان يرجع الى كلام المشهور
بالاخرة فتفصيل ذلك الاجمال ان الواجب هي المقدمة مطلقا عند المشهور والمتصفة بوصف
الترتب عند الشيخ ره فنفرض لذلك المثال حتى يتضح لك الحال **فنقول** ان المقدمة في الحج

هي المسافرة في موسم الحج برجع بوضع الاقدام ورفعها الى ان يصل اليه وهي المسافرة
بذلك المعنى واجبة عند المشهور واما عند الشيخ هي المسافرة بوصف خاص اي بوصف
الترتب فتكون المقدمة عنده مركبة من الموصوف والصفة ولا ريب ان ذلك قيد وجودي
لا وجوبي كما ينادي على ذلك باعلى صوته في كتابه المسمى بالفصول فيجب تحصيل ذلك الترتب
لانه لا يحصل بنفسه بل لا بد من تحصيله وتحصيل ذلك لا يمكن الا باتيان الافعال التي توجب
الوصول الى مكة يعني وضع الاقدام ورفعها الى ان يصل اليها فيكون اتيان ذلك الفعل
واجبا من باب المقدمة لتحصيل الترتب الواجب وليس ذلك الا القول بوجوب تلك الافعال
التي هي مقدمة عند المشهور والحاصل ان كلام الشيخ ايضا قاض بوجوب تلك الافعال وهذا
هو قول المشهور وجعلها مقدمة لشيء اخر لا يقدح في المطلوب فتامل **ومنها** ان المراد
من الترتب ان كان هو الترتب الفعلي يرد عليه اولا انه يتم في الجزء الاخير من العلة التامة لا في
غيرها من المقدمات وثانيا انه يلزم اسقاط التكليف بالمرة لان الترتب الفعلي انما هو بعد
اتيان المقدمات كلا ولا معنى للتكليف بها بعد الاتيان وان كان المراد هو الترتب الشأني
بمعنى ان لكل واحد من المقدمات شأنية الترتب وصلاحيته وهذا لا يتم ايضا الا في الجزء
الاخير من العلة التامة وان كان المراد من الشأنية ان لكل منها مدخلية في الترتب كوضع
الاقدام ورفعها لان لكل من الاقدام مدخلية في الترتب وهذا عين ما قال به المشهور و
ليس شيئا اخر وان كان المراد منه هو الامر الاعتباري الذي ينتزع من المقدمات بعد اتيانها
بحيث يصح نسبة الترتب على كل واحد من المقدمات بالواسطة اي من حيث كونه من الامور التي
ينتزع الترتب من مجموعها والظاهر ان مراده من الترتب هو هذا المعنى ولا يخفى عليك انه لا يخ

من اشكال لان العقل حاكم بوجوب من حيث ذاتها ومن حيث كونها مقدمة لا من جهة الامر الاعتبارى المنتزع ولا شك فى اداء العقل من الحكم على ذلك بل حكمه على وجوب المقدمة انما هو من جهة كونه مقدمة مترتب لكل واحد من المقدمات ولخطابها وجوبا بنا مدخلية فى حصول ذى المقدمة فتامل وتنقسم ايضا باعتبار اعتقاده الى نية التقرب وعدمها الى التعبدى والتوصلى ومدار الفرق فكل ما كان الداعى للامر التقرب والامتثال للامر فهو الا التعبدى وما لم يكن الداعى فيه هو كذلك هو الواجب التوصلى ومدار الفرق بينهما منحصر على ذلك وهذا احسن التعاريف لهما طردا وعكسا فما يظهر من كلام الفاضل القمى من ابتناء الفرق بينهما على سقوط التكليف بفعل الغير فى التوصلى كغسل الثوب مثلا وعدمه فى التعبدى لا يخلو عن اشكال الوضوح سقوط بعض التوصليات بفعل الغير التعبديات ايضا كاعطاء الخمس والزكوة فانهما يسقط عن ذمة المكلف بمباشرة الغير ايضا وبالعكس لعدم سقوطه فى بعض التوصليات بفعل الغير كالطلاق وحق القسامة مع كونهما من المعاطات التى هى من قبيل التوصليات كالاثم الغالب فى التوصليات سقوطه بفعل الغير كما هو واضح ويندفع الايراد عنه ان كان مراده من ذلك بيان تلك الاغلبية لا الخاصة الشاملة فتامل ومما ذكرنا فى تامل وانما قيدنا تعريفهما بالداعى وعبرنا بان التعبدى ما كان الداعى فيه هو التقرب احترازا عن اخذ التقرب قيدا للموضوع بان كان التقرب شرطا بمعنى ان التعبدى ما كان التقرب ماخوذا فيه بعنوان التقييد كما فعله صاحب الفصول لعدم معنى متعقل لذلك لان التقرب انما هو بعد الامر والامتثال فكيف يتعقل اخذه قيدا وتظهر الثمرة بين اخذه قيدا وبين ما اعتبرنا من جعله الداعى للامر فى مقام الشك بين كون الواجب تعبديا او توصليا لو اخذه قيدا لان يتمسك

بالاطلاق ويدفع الجزئية او الشرطية بالاصل لان مرجع الشك ح الى قلة التكليف وكثرته فيحكم ح بكون الواجب توصليا بخلاف ما اعتبرناه من جعله الداعى للامر لعدم الجزئية او الشرطية حتى يتمسك بالاطلاقات نعم لنا ايضا ان نحكم بالتوصل من جهة اخرى لا من باب التمسك بالاطلاق كما سنذكرها في بيان اجراء الاصول العملية واذا عرفت ذلك فاعلم انه لا بد من التكلم فى المقام فى مقامات ثلثة **احدها** فى مقام جريان الاصول العملية **وثانيها** فى مقام جريان الاصول اللفظية **وثالثها** فى الادلة الشرعية سواء كانت على وفق تلك الاصول والمعنى انه هل يعمل على الادلة الشرعية بعد اجراء تلك الاصول اللفظية كانت او عملية او لا يعمل مع وجودها او يفصل بين الموافقة والمخالفة **واما الاصول العملية فنقول** اذا ثبت واجب بالكتاب او باللفظ المجمل ولم نعلم كونه توصليا او تعبديا فعلى القول باخذ التقرب قيدا كصاحب الفصول ره فلا اشكال فى المسئلة لظهور ابتناء المسئلة على مسئلة البرائة والاشتغال كل على مذهبه فمن قال بالبرائة ثمة يقول بها هنا ومن قال بالاشتغال فكذلك لما قلنا من رجوع الشك ح على قلة التكليف وكثرته بخلاف ما قلنا من اعتباره الداعى للامر فانه لا بد لنا من القول بالاشتغال هنا وان كان مذهبنا فى تلك المسئلة على البرائة لرجوع الشك الى ح على كيفية التكليف بعد العلم بالتكليف فان شككنا فى ان تكليفنا هل هو بهذه الكيفية الخاصة اى اتيان الواجب بعنوان التقرب او لا فح لا بد من اتيان الفرد المتيقن ولذا قال بالاشتغال صاحب المدارك والذخيرة فى مقام الشك فى ان تكبيرة الاحرام هل يجوز بالفارسى او لا بد من العربى مع كون مذهبهما فى تلك المسئلة على البرائة فعلم مما ذكرنا ان ايراد بعضهم عليهما بان مختاركم فى تلك المسئلة على البرائة ومع ذلك

العملية القواعد في الاصول

لا معنى للحكم بالاشتغال في امثال المقامات لوضوح الفرق بين المقامين والحاصل ان
الرجوع الى مسئلة البرائة والاشتغال انما هو فيما كان مرجع الشك الى الزيادة او النقصان
في التكليف كالشك في كون السورة جزء من الصلوة مثلا او لا لا في كيفية التكليف كما نحن
فيه فانه لا يدخل من الحكم بالاشتغال واما الاصول اللفظية فنقول ان التعبد من
الواجبات الثلثة له ثلثة لحاظ احدها من جهة نية التقرب وثانيها من جهة مجامعته
الحرام وعدمه وثالثها من جهة قصد العنوان بمعنى انه هل لا بد من اتيان الفعل بقصد انه
مامور به بحيث انه لو اتى بغير هذا القصد لم يصدق عليه اتيانا بالمامور به او لا وكذا الكلام
في قصد المباشرة وعدمه ولا بد من التكلم في ان التمسك بالاطلاق هل يجدي في
المقامات الثلثة او لا فنقول اما الاول فعلى قول الشيخ الذي اخذ التقرب قيدا فلا
اشكال فيه لانه اذا ثبت واجب باللفظ كقوله تعالى اقيموا الصلوة او الصلوة واجبة وشك في
اعتبار التقرب فيه وعدمه يتمسك بالاطلاق ويدفع مدخلية التقرب بلا اشكال واما
بناء على ما اخترناه من جعله الداعي للتقرب فليس لنا التمسك بالاطلاق نعم لنا ان نجري حكم الا
طلاق من جهة اخرى وهي ان الغالب في الخطابات العرفية او الشرعية مطلوبية مدلول اللفظ
بنفسه من غير مدخلية شيء اخر وهي ان الغالب ففي مقام الشك في مدخلية التقرب يمكن التمسك
بالاغلب لان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وانه لو كان شيء اخر له مدخلية في الخطاب لذكره وعدمه
دليل على العدم فاذا ورد الواجب مطلقا وشك في مدخلية التقرب وعدمها يمكن دفعها بما ذكرنا
من وجهين فتامل واما الثاني ففيه وجهان احتمالان ان مطلوب المولى هو الطبيعة والماهية
من حيث هي في ضمن اي فرد كان حراما او مباحا الا ان الامر لا يكون الا بالمباحة فيكون المقصود

اعم

الفراغ عن الاصول اللفظية

اعم اي الطبيعة مطلقا والمطلوب هو الاخص فاذا اتى المكلف في ضمن فرد حرام بسوء اختياره
اثم ولكن يحصل مقصود المولى لكونه الطبيعة وقد حصلت ويتفرع على ذلك صحة الصلوة
في المكان المغصوب عن الناسي والغافل وليس هذا الا من جهة الطبيعة وعلى هذا الاحتمال
يصح القول باجتماع الامر والنهي ويحتمل ان يكون المقصود ايضا اخص بمعنى انه كالمطلوب
هو الافراد المباحة لا المحرمة فلو اتاه في ضمن الفرد المحرم لا يحصل المطلوب والمقصود
والمغالطة بصحة الصلوة الغافل والناسي لا يجدي لان في عدم جواز اجتماع الحرام الظاهري
مع الواجب الظاهري واما اجتماع الواجب الظاهري مع الحرام الباطني وذلك لا يضر من
هذا القبيل فتامل واما الثالث فنقول يمكن ان يقال بل قيل بانه لا بد من قصد الفعل المورد
عند الاتيان به فلو اتاه من غير قصد ذاهلا ولا عن شعور لا يصدق عليه انه اتى بالمامور
واستدل له على ذلك بوجهين احدهما ان العقل حاكم بذلك باعتبار ان الامر لا
يتعلق الا بالافعال الاختيارية وما فعله المكلف لا عن قصد ولا شعور كان اتاه غفلة عن قصد
عنوان المامور به وانه مما امر به المولى او اتاه معتقدا انه خلاف ما امر به المولى خارج
عن تحت قدرته واختياره فلا يكون مامورا به حتى يصدق على ذلك انه اتى بما امر به المولى
والجواب عنه سلمنا ان الامر لا يتعلق الا بالافعال الاختيارية لكن لما كان المقصود اعم من
الاختيارية وغيرها لكونه هو الطبيعة والماهية وقد حصلت في ضمن الغير الاختيارية
وان كان المكلف قد اتى به من دون قصد او مع قصد الخلاف وهذا لا ينافي في حصول الطبيعة
المطلوبة في الخارج ولو في ضمن الافراد الاضطرارية وثانيهما ان المتبادر من الاوامر
تعلقها بالافعال الاختيارية والاضطراريات لا تصلح كونها متعلقا لها والجواب ان الكلام

ان الكلام في استفادة مدخلية القصد وعدمها من اللفظ والتبادر الذي يدعيه الخصم انما
هو بمعاونة القرينة الخارجية وهي عدم صلاحية تعلق الاوامر بالافعال الاضطرارية
لا من اللفظ من حيث هو كما هو محل الكلام ويدل على ذلك كفاية الوقوع الخارجي ولو
في ضمن الافراد الاضطرارية ولو كان متبادرا من اللفظ لا يكفي هذا فتلخص مما ذكرنا جواز التمسك
بالاطلاق في المقامات الثلثة كلها نعم انما الاشكال في جواز التمسك به من جهة المباشرة و
عدمها بمعنى انه هل يمكن افادة عدم اشتراط المباشرة بنفسه من لفظ الخطاب بحيث لو فعل
الغير يسقط عن ذمة المكلف الظ عدم جواز التمسك بالاطلاق من التمسكات تلك الجهة لان
الظ من الخطاب تعلقه بالمخاطب بنفسه هذا تمام الكلام بحسب الاصول اللفظية والعلمية واما
الكلام بحسب الادلة الشرعية **فنقول** استدل على اشتراط القربة في الاوامر العبادات
بوجوه **منها** ما ذكره العلامة وصاحب المدارك وهو قوله تعالى عز شانه وما امروا
الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء هذه الاية يمكن الاستدلال بالمطلوب بتقريبين
منها احدهما تصدرها كما ذكرنا في المتن وثانيهما بقوله تعالى مخلصين له الدين والدين عبارة
عما يتدين به مما جاء به النبي صلى الله عليه وآله من الاوامر والنواهي فيصير معنى الاية وما امروا
الا ليعبدوا الله حال الاخلاص مما يتدين به اي يأتيهما بالاخلاص الذي هو عبارة عن
القربة والدين ماخوذ من دان يدين بمعنى الجزاء والدين يسمى دينا لكونه مستلزما للجزاء
على الاعمال الواردة في الشريعة من الصلوة والزكوة والحج وغيرها من الواجبات الشرعية
التي اوعد الله سبحانه وتعالى في مقابلتها الثواب في الجنة وهذه الفقرة الاخيرة استدل
بها صاحب الفصول والاخرون استدلوا بصدرها اي وما امروا بشيء من الاوامر الا لاجل

العبادة

العبادة والعبادة لا بد لها من القربة وهي بدون القربة لا تتحقق والحاصل ان حاصل
الاستدلال بصدر الاية ان جميع الاوامر مخصوص بالعبادة التي لا يحصل بدون القربة
الا ما خرج بالدليل اي ما امروا في التورية والانجيل الا لاجل ان يعبدوا الله على حالة
الاخلاص والميل عن الاديان الباطلة والاية الشريفة دالة على اشتراط القربة والاخلاص
في العبادات واجيب عنه بان المخاطبين بهذه الاية الشريفة هي الكفار لا المسلمين كما شعر
به صيغة المبني للمفعول ولا دليل على اشتراك المسلمين فيما ثبت لهم في دينهم حتى يشمل الخطاب
علينا والجواب عنه ان قوله عز وجل بعد ذلك وذلك دين القيمة اي دين الملة القيمة على
تقدير الموصوف يدل على ثبوت ذلك في شرعنا او الملة القيمة عبارة عن الفرقة الناجية
ويحتمل ان يكون الدين مضافا الى القيمة من قبيل اضافة الموصوف الى الصفة اضافة بيانية
اي ذلك دين القيمة اي الثابتة ابد الدهر بحيث لا يقبل النسخ ولا يعارضه كما عرض على
الاديان السابقة على نبينا صلوات الله وسلامه عليه واورد على الاية الشريفة ثانيا بان الا
ستدلال بها على المطلوب انما تم على تقدير لو كان الباء موضع اللام اي وما امروا الا بالعبادة
لانحصار الاوامر على هذا التقدير بالعبادة واما مع لام الغاية يصير المعنى ح وما
امروا بامر من الاوامر الا لاجل العبادة ومعنى ان غاية جميع الاوامر الشرعية معاملة كانت
او غيرها هو العبادة ولو بواسطة او وسائط كامر الشارع بغسل الثوب فان غايته ايضا
العبادة الا انه بالواسطة باعتبار ان الغسل يستلزم الطهارة المطلوبة في الصلوة مثلا
وكذا سائر المعاملات فتامل والحاصل ان غاية جميع الاوامر يرجع الى العبادة في العبادات
بلا واسطة وفي غيرها بالواسطة فلا تدل على اشتراط القربة في الاوامر لكون المعاملات

في الكلام في الادلة الشرعية

على هذا التقدير ايضا كك وسيظهر منه الجواب وانه لو كان الباء موضع لكان معه
اسهل بما هو مع اللام فتامل وثالثا ان العض في الاية الشريفة اضافى بالنسبة الى عبادة
الاوثان والاصنام يعنى الاولى والاجدر ان يكون عبادتهم على الله سبحانه
وتعالى لا الى الاصنام والاوثان والحاصل ان نزول الاية الشريفة انما هو فى هذا
المقام لا فى مقام بيان اشتراط القربة للاخلاص فى اوامر العبادات فان قلت ان الحصر
حقيقة فى الحقيقى وحمله على الاضافى اظهر خلاف الظاهر فلا معنى لحمله عليه قلنا انه
معارض بلزوم تخصيص الاكثر على تقدير الحمل على الحقيقى وهو ليس باولى من حمل
الحصر على الاضافى ورابعا وان سلمنا ان الحصر حقيقى لا اضافى وان الاية تدل على
اعتبار القربة فى الكل العبادات الا ان دلالته على اشتراطها بها ليس بمسلم حتى تكون
العبادات بدونها باطلة لاحتمال ان تكون القربة واجبا مستقلا بحيث يكون التارك
اثما لكن لا يوجب بطلان العبادة اللهم الا ان يقال ما وجدنا من المواضع التى اعتبرت
القربة فيها وجدناها معتبرة بعنوان الاشتراط والظن يلحق الشىء بالاعم الاغلب قلنا
حجية هذا الظن ... وخامسا ان حال الاوامر ليس الا كحال النواهى ولا شك ان المطلوب فى
النواهى وقوع الترك فى الخارج وكذا الاوامر فان المطلوب منها هو ايجادها على نحو ما قرره
الشارع فيما اعتبر فيه القربة لا بد من اتيانها مع القربة وفيما لم يعتبرها لا يحتاج اليها
والحاصل ان ايجاد الاوامر على طبق ما امر به الشارع معاملة كان او عبادة عبادة
فمعنى قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله اى وما امروا الا ليطيعوا الله ومعنى الاطاعة
الاوامر هو اتيان الفعل على نحو ما قرره المولى وهذا لا يدل على اشتراط القربة بل غاية ما

دلت

ما دلت الاية عليه ان طاعة الاوامر كلها معاملة كانت او عبادة واجبة دين
فيما الدلالة على الاشتراط وفيه انه لا فرق بين العبادة والاطاعة واتيان الفعل على
وفق ما قرره الشارع فى التوصليات لا يسمى عبادة اصطلاحا وانما هو حصول المطلوب فى
الخارج فاتيان الواجب التوصلى لو كان بنحو ما قرره الشارع لا يسمى عبادة فتامل وخامسا
ان تلك الاية الشريفة معارضة بالاطلاقات مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة
وامثال ذلك والنسبة بينهما عموم من وجه باعتبار الاطلاقات اعم من ان يكون حصول
المامور من الصلوة وغيرها بالقربة وغيره والاولوية الشرعية اعم من جهة شمولها
على الصلوة مثلا وغيرها فلا بد من مرجح خارجى وليس فلا معنى لترجيحها بالاطلاقات
من دون مرجح فى البين والجواب عنه واضح لا يحتاج الى البيان والجواب الحق عن الاية الشريفة
ان لا دلالة فيها على المطلوب بوجه لان اللام فى قوله تعالى الا ليعبدون ليس للغاية كما هو
مبنى استدلال المستدلين بل انه للصلة مثل قوله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس الخ
فيصير معنى الغاية اى وما امروا بشىء الا لاجل معرفة الله سبحانه وتعالى ولاقامة
الصلوة والزكوة وقوله ليعبدون اشارة الى الاصول الاعتقادية وهو قوله تعالى
ويقيموا الصلوة واتوا الزكوة اشارة الى الفروع والاقتصار على الصلوة والزكوة اما لانهما
معظم الفروع فاقتصر عليها او لان المقام ليس مقام التفصيل بل هو مقام التمثيل المقتضى
للاختصار ويدل على ذلك عطف قوله تعالى ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة على قوله ليعبدوا
الله فان اللام لو كان للغاية لما كان معنى دخوله على يقيموا او يؤتوا لعدم معنى متعقل
لجعل الصلوة والزكوة غاية للامر فيصير المعنى وما امروا بشىء من الاوامر الا لاجل

العبادة على حالة الاخلاص ولاجل اقامة الصلوة والزكوة فلا معنى لا لحمل الصلوة [غاية] لتأمل الاوامر كما هو لازم القول بكون اللام للغاية واما بناء على ما قلنا من كونه للعلة لا يلزم شيء من ذلك والحاصل ان الآية نزلت في مقام بيان معرفة الله تعالى والتعبد به على حالة الاخلاص والميل عن الاديان الباطلة اي اعتقاد الربوبية والتصديق بتوحيده واقامة الصلوة وايتاء الزكوة واجب عليكم في مقام بيان اشتراط القربة في الاوامر فعليك بالتامل فيه فعلى هذا يكون الحصر في قوله يفيد قلبي اي الواجب عليكم معرفة الله تعالى وافادة لاما اعتقدتم من عبادة الاوثان واتيانا لافعال القبيحة ومما استدل له ايضا على اشتراط القربة قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول وجه الاستدلال ان متعلق اطيعوا محذوف وحذف المتعلق يفيد العموم فيصير المعنى اطيعوا الله في جميع اوامره والاطاعة عبارة عن الامتثال وهو لا يتحقق بدون القربة واجيب اولا انه لا نسلم ان حذف المتعلق يفيد العموم مع انه على تقدير تسليمه يلزم تخصيص الاكثر باعتبار ان اغلب الاوامر توصليات غير محتاجة الى القربة وثانيا ان قوله اطيعوا لو كان مقترنا بقوله اطيعوا الرسول يفيد امرا وهو ان اطاعة الله واطاعة الرسول واجبة بمعنى ان كلما امر به الله سبحانه ورسوله من الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة مثلا فلا بد من اخذه من غير مخالفة لها لا انه اطيعوا الله والرسول بالقربة اليهما لعدم القول بوجوب اشتراط القربة بالنسبة الى الرسول اصلا وثالثا سلمنا وجوب نية القربة فيما لم يكن اطاعة الرسول مقترنا باطاعة الله سبحانه كما في بعض الايات التي ليست شاملة على اطاعة الرسول بل المامور به هو اطاعة الله سبحانه وتعالى للانتصار فهنا يقول اطيعوا الله الا انه لم يثبت

الا انه اوجه الدليل صح

منها كون

منها كون القربة شرطا للنية حتى يلزم البطلان من عدمه لاحتمال كونه اي القربة واجبا مستقلا براسه حتى في التوصليات لكن اذا باشر الغير في التوصليات يسقط الامر والتكليف بالاتيان لفوات موضوعها ومتعلقها لحصول طهارة الثوب المامور بها للصلوة مثلا للعلم بحصول مراد المولى وبعد حصوله يسقط التكليف لسقوط موضوعه فتأمل ومما استدل له ايضا على اشتراط القربة الاخبار منها قوله انما الاعمال بالنيات تقدا دعواتوه والخبر نبوي الا ان اول راويه الخليفة الثاني وكيف كان وجه الاستدلال به ان الاعمال جمع محلى باللام يفيد العموم فيصير المعنى جميع الاعمال منحصرة على النية التي هي عبارة عن القربة فيكون الاصل الاشتراط في جميع الاعمال توصلية كانت او تعبدية الا ما خرج بالدليل وفيه اولا ان صدور الرواية ليس في هذا المقام بل هو في مقام بيان ان العناوين المشتركة الصالحة للوقوع على انحاء عديدة انما يميزها النيات فان كانت خيرا فخير آثره جزاء والا فشر كلطم اليتيم فان جزائه يختلف باختلاف النية فان كانت النية التاديب فالجزاء خير وان كانت ظلما فشر وكذلك سائر امثاله ويشهد على ذلك العرف فان استعمالهم ذلك شايع بل لا يستعملون الا في هذا المعنى وثانيا لا نسلم ان النية عبارة عن القربة لا احتمال ان يكون المراد منها فيها معناها اللغوي الذي هو القصد اي لا عمل الا بالقصد بمعنى انه لا يترتب الاثر على الاعمال التي وقعت من دون قصد ولا شعور وثالثا سلمنا كونها عبارة عن القربة الا ان المراد من الاعمال العبادات التي كون الاشتراط فيها مسلم عند الخصم ايضا فان قلت ان التخصيص خلاف الاصل والاصل بقاء العموم في حالة قلنا نعارضه تخصيص الاكثر المرغوب عنه عند ظهور الجمهور فان اغلب الاعمال توصليات التي عدم الاشتراط

بدل موضوعه ومتعلقه صح

الاستدلال بالاخبار على الاشتراط

بينا معلوم فاذا دار الامر بينهما فالتخصيص اولى من بقاء العام فى عمومه المستلزم تخصيص
الاكثر **ومنها** قوله لكل امرء ما نوى وجه الاستدلال ان النافع بحال المرء ما نوى فيه
التقرب والباقى ليس كذلك اى اعماله النافعة بحاله منحصرة على ما اتاه بنية التقرب وكل
ما هو خالية عنها لا نفع له فيه وفيه ما قلنا فى الجواب الاول والثانى من النبوى فانهما
جار فيه ايضا مع احتمال جريان الثالث ايضا بعد تسليم كون النية عبارة عن التقرب بمعنى
ان النافع له ما نوى فيه التقرب من العبادات لا ما قصد فيه الا الرياء والسمعة او اتاه
من قصد دونهم **ومنها** قوله لا عمل الا بنية وجه الاستدلال ان لا النافية للجنس موضوعة
لنفى الذات الا انه فى هذا المقام خارج عن معناه الحقيقى لوجود الاعمال الخالية عن النية بما
لبداهة فلا معنى لحمله على معناه الحقيقى ولا بد من حملها على معنى مجازى لتعذر عند تعذر
الحقيقة فاقرب المجازات هو هو نفى الصحة كما هو الحال فى امثاله مثل لا نكاح الا بولى ولا صلوة
الا بطهور فيصير المعنى انحصار العمل الصحيح على ما اشتمل على التقرب فيه واما احتمال كون المراد
من العمل هو العبادات لا الاعمال مطلقا فاذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال وثانيا سلمنا
كون نفى الصحة اقرب المجازات الا ان حمله عليه يستلزم تخصيص الاكثر فلا بد من حمله على نفى
الكمال كما هو الحال فى بعض الامثال مثل قوله لا صلوة لجار المسجد الا فى المسجد هذا تمام
الكلام فى المقام الثالث فظهر مما ذكرنا عدم دليل اجتهادى دال على اشتراط نية التقرب وقد عرفت
سابقا فى المقام الاول والثانى ان مقتضى الاصول لفظية كانت او عملية هو جواز التمسك بها
لا طلاق على ما مضى من تفصيل الكلام هذا تمام الكلام فى تقسيم الواجب وان كان له ايضا
تقسيمات عديدة باعتبارات متشتة الا انه لم يكن لها مدخلية فى تحرير محل النزاع رأينا الاعراض

ملاحظة

عنها واحدا واقتصر على التقسيمات الاربعة التى لها دخل لتحرير محل النزاع وان شئت
النسبة بين تلك الاقسام فاعلم ان النسبة بين كل منها واحد مع مقابلها وبين كل واحد مع
غير ما قابلها عموم من وجه ولو كان بحسب المورد كالنسبة بين التوصلى والغيرى وبين
النفسى والتعبدى فان النسبة بينهما اى بين القسمين وان كانت عموما وخصوصا على مذهب
البعض الا انه يصح العموم من وجه ايضا بحسب المورد ولذا قلنا النسبة بين الاقسام السابعة
مع بعضها مع غير مقابلها عموم من وجه ولو بحسب المورد فتامل واعلم انه قد تقدم فيما سبق
ان تحرير محل النزاع لا بد من بيان اربعة اشياء الاول منها الكلام فى الواجب وقد تقدم
تفصيل الكلام فيه والثانى منها هو الكلام فى المقدمة واما الثالث والرابع فيجى الكلام
فيهما احدهما الكلام فى الوجوب وثانيهما فى الاقتضاء والدلالة **فنقول** المقدمة تنقسم
باعتبار المتعلق وما يتوقف عليه الى الوجودى والوجوبى والنسبة بينهما عموم من وجه لا
جتماعهما فى الشرايط العامة كالقدرة والبلوغ والعقل بالنسبة الى التكليفات الواجبة و
افتراقهما فى جانب الوجود كالسعى بالنسبة الى الحج وفى جانب الوجوب كالاستطاعة بالنسبة
اليه وتنقسم ايضا باعتبار تعلق القدرة بها وعدمه الى المقدورة وغيرها والمشهور على
ان الواجب بالنسبة الى المقدمات الغير المقدورة واجب مشروط نعم لصاحب الفصول
هنا كلام وسننبه اليه ان شاء الله تعالى حيث قال بامكان كون الواجب بالنسبة ايضا مطلقا
والمقدمة تنقسم باعتبار اخر على ثلثة اقسام تارة تكون مقدمة للوجود كاتيان الوضوء
لمكان تحصيل الكون وتارة اخرى تكون مقدمة للصحة كالوضوء بالنسبة الى الصلوة عند
تكونها اسما للاعم ومرة ثالثة يكون مقدمة لتحصيل العلم باتيان الواجب كالصلوة الى

الفوائد فى اقسام المقدمة

الى الجهات الاربعة عند اشتباه القبلة وكالجمع بين التيمم والوضوء باحد الانائين المشتبهين
بعد اهراق احدهما ويمكن ارجاع القسم الثالث الى الاول ان كان ذي المقدمة هو تحصيل العلم
فان الصلوة الى الجهات الاربعة مقدمة وجودية لتحصيل العلم وان كان ذي المقدمة هو
الواقع اي اتيان الصلوة الى جهة القبلة في الواقع ونفس الامر فالمقدمة مقدمة علمية مقابلة للا
كما قلنا وينقسم المقدمة ايضا على المقدمات اللفظية العقلية والتركية كترك افراد
الحرام لتحصيل الترك المحرم الكلي مثل ترك شرب الخمر المخصوص للامتثال على قول الشارع
على ترك الخمر الكلي وامثال ذلك والعقلية قسمان داخلية وخارجية فالداخلية هي الاجزاء و
الخارجية على اربعة اقسام احدها السبب وثانيها الشرط وثالثها فقدان المانع والرابع المعد
وكل واحد من تلك الاقسام الاربعة ينقسم الى الشرعي والعقلي والعادي فالسبب الشرعي كالصيغة
بالنسبة الى العتق والوضوء والغسل بالنسبة الى الطهارة من الحدث والغسل بالنسبة الى
ازالة الخبث والسبب العقلي كالنظر المحصل للعلم الواجب والعادي كحز الرقبة في القتل الواجب
والشرط الشرعي كالوضوء بالنسبة الى الصلوة والعقلي كترك الاضداد في الاتيان بالمامور به
والعادي كغسل شيء من العضد لغسل اليد في الوضوء ومن جملة امثلة المانع الدين المانع
عن وجوب الحج او ثلج المكاسب والرضاع المانع عن النكاح والحمل المانع من اجراء الحد
وغير ذلك فعليك بتعرض الامثلة للبواقي واعلم ان المدار في تسمية تلك بالشرعية والعقلية
والعادية الى الحاكم فكل ما كان الحاكم بالسببية والشرطية او المانعية او المعدية هو الشارع
يسمى شرعيا او العقل يسمى عقليا او العادة يسمى عاديا ويعلم ان تسمية الشرط او السبب
او المانع او غير ذلك بالشرعي موقوفة على مسئلة اخرى وهي ان الاحكام الوضعية كالسببية

والمانعية

والمانعية والشرطية هل هي من مجعولات الشارع اولا ذهب جماعة الى الاول فعلى مذاقهم
لا غبار في تسميتها بالشرعي لكون الحاكم هو الشارع والمختار عند الاستاد دام ظله العالي
هو ان الاحكام الوضعية ليست من مجعولات الشارع وانما انتزعها العقل من حكم الشارع
على وجوب الوضوء للصلوة وامثال ذلك كما اشرنا الى ذلك في مسئلة الاستصحاب فراجعه
فعلى هذا ينحصر الاقسام الى العقلي والعادي فقط لرجوع الشرعي الى العقلي فاذا عرفت ذلك فلا
بد من بيان تعريف كل واحد منها فنقول عرفوا السبب بانه ما يلزم من وجوده الوجود
ومن عدمه العدم والشرط بانه ما يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده
وجوده والمانع ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه الوجود والمعد بانه ما
يلزم من وجوده وعدمه الوجود كوضع الخطوات ورفعها في السعي الى مكة فان وضعها
ورفعها بعد ذلك كلاهما معا لهما مدخلية في الوصول الى مكة فالوجود فقط كوضع الخطوات
ولا يلزم من ذلك الوصول اليها بل لا بد بعد ذلك من رفعها عن مواضعها وهكذا وهكذا
حتى يصل الى مكة واورد على تعريف السبب من وجوه لا باس ان نشير الى بعضها اولها
اولا ان تعريف السبب يكفي فيه قوله ما يلزم من وجوده الوجود ولا حاجة الى قوله ومن
عدمه العدم لكون التعريف بدون ذلك مطردا ومنعكسا مع ان الاختصار في التعاريف
مطلوب اللهم الا ان يتوهم كونه قيدا توضيحيا مع انه لا معنى لايراده في التعاريف ايضا وثانيا
ان تعريفه ليس بمطرد لدخول معلولي علة ثالثة على تعريفه مع انه خارج عن السبب بمعنى ان
وجود احد المعلولين كالشفع يلزم وجود الاخر لان وجود ذلك انما هو من جهة وجود العلة
فاذا وجدت العلة لا بد من وجود المعلول الاخر ايضا والا لزم تخلف العلة عن المعلول

ايراد على تعريف السبب

ينصدق على احد الدليلين لمعلولين انه يلزم من وجوده وجود الاخر ومن عدمه عدمه ويمكن
الجواب بان الماخوذ هو تاثير وجود السبب في وجود المسبب فكذلك في جانب العدم ولا
تاثير في وجود احد المعلولين بالنسبة الى وجود الاخر وكذلك في العدم وانما التاثير للعلة
بالنسبة الى كلا المعلولين فتامل ولذا قال الشيخ في فصول ان لفظ من في تعريف السبب نشوية
بمعنى ان وجود المسبب ناش من وجود السبب وكذلك عدمه وليست بيانية لفظ من سببية
حتى يلزم الدور في التعريف بان يوخذ السبب في تعريف السبب وفيه انه لا يلزم الدور
على تقدير كون لفظ من سببية ايضا لان المراد من السبب المفهوم من لفظ من ليس هو السبب
المصطلح حتى يلزم الدور فتامل وثالثا انه ليس بمنعكس لخروج الاسباب الشرعية لانه لا تؤثر
في مسبباتها ولذا قالوا انها معرفات مع انها خارجة كلها لعدم التاثير فيها بمعنى ان الا
سباب الشرعية لا تؤثر في مسبباتها ولذا قالوا انها معرفات ويمكن الجواب بانها لا تزمه
الخروج عن الحد لعدم كونها من افراد المحدود لانها معرفات للحكم كالبول الباعث للوضوء
مثلا فان وجود البول لا يوثر في سببيته للطهارة وانما هو معرف لها وهو من اصطلاحات
الفقهاء وكلامنا في السبب المصطلح عند الاصوليين الذي هو من جملة المقدمة المؤثرة في
وجودها واين هو من ذاك ورابعا انه ينتقض عكس الحد بالسبب الذي لم يستلزم من وجوده
وجود المسبب كما لو اقترن السبب بعدم الشرط او وجود المانع او لم يستلزم العدم في
الاخيرة وقيد الفاضل القمي حد السبب بقوله لذاته احترازا عن ذلك ولا يخفى عليك انه يتم
في صورة وجود المانع عن تاثير السبب لان معنى قوله لذاته يعني لو خلي وطبعه يستلزم
وجوده الوجود وعدمه العدم فبما كان المقتضي موجودا كان قارن السبب عدم الشرط لانعدام

عن التعريف مع انها اسباب لابد من دخولها على الكل يصح

المنقض ح فلا يفيد قوله لذاته ح فائدة فتامل وخامسا بانه ينتقض بالعلة التامة لصدق
الحد عليها مع كونها من افراد المحدود وكذا بالجزء الاخير من العلة التامة فانه كالعلة التامة
في صدق الحد عليه مع كونه خارجا عن افراد المحدود ولا يخفى عليك ان النقض بالعلة التامة
او بالجزء الاخير منها انما هو وارد على الحد الذي لم يقيد بقولهم لذاته فعلى هذا الايراد هذا
النقض الخامس على كلام الفاضل القمي ومن قال بمقالته واخذ هذا القيد في الحد
السر في عدم ورود الايراد المذكور على الحد الماخوذ فيه ذلك في الصورة الاولى اي
في صورة النقض بالعلة التامة ان قولهم لذاته يشعر بصلاحية الانفكاك اي انفكاك المعلول
المسبب عن السبب والعلة التامة ليست فيها تلك الصلاحية لاستحالة انفكاك
عن العلة التامة وفي الصورة الثانية يعني في صورة النقض بالجزء الاخير من العلة التامة
ان استلزامه وجوده الوجود وعدمه العدم انما هو من جهة كونه جزءا اخيرا للعلة التامة
لا لذاته باعتبار ان الجزء الاخير يحتمل ان يكون شرطا والشرط ليس بهذه المثابة بان
يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم بل انما هو باعتبار كونه جزءا اخيرا للعلة التامة
فظهر بما ذكرنا عدم ورود الايراد المذكور على الحد الماخوذ فيه ذلك والحد السالم عن تلك
ما نسب الى القوشجي في شرح التجريد وهو ان السبب ما يلبه منه الوجود وبعبارة اخرى
ما يستند اليه الوجود فانه سالم عن الايرادات المذكورة مع الاختصار المطلوب في الحدود
فان قيل يصدق هذا على العلة التامة ايضا فلا يطرد قلنا ان العلة التامة عبارة عن
اجتماع السبب والشرط وفقدان المانع وحصول المعدات فما يستند اليه الوجود هو السبب
المعبر عنه بالمقتضي والبواقي موثرات في تاثير السبب ففي الحقيقة ما يستند اليه الوجود هو

وهو السبب لا غير فتامل واما الشرط فقد عرفت حده وهو ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم
من وجوده الوجود فقد اورد على حده ايضا بوجهين احدها الجزء الاول من الحد وهو استلزام
عدمه العدم لانه خلف بشرط اخر على الشرط بمعنى قيام شرط مقام الشرط الاول حين فقدانه
وزواله فلا يصدق انه لزم من عدمه العدم والجواب عنه واضح لاعتماده عليه لان الشرط ح
ليس هو الشرط الاول فقط بل هو مفهوم احدهما في صورة انتفاء احدهما يقوم الاخر مقاما
والحاصل ان الشرط موجود وليس بمنعدم ليس يرد ما ذكرت كما هو السبب عند تعدد الاسباب
فتامل وثانيهما على الجزء الاخير من الحد وهو انه اذا كان الشرط جزءا اخيرا للعلة التامة ح يلزم
من وجوده الوجود وقلت في حده لا يلزم من وجوده الوجود والجواب عنه واضح لان كلامنا
في الشرط من حيث هو وما ذكرت انما هو لقضية كونه جزءا اخيرا للعلة لا لذاته ولا من حيث هو
واما المانع فهو ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه الوجود وقد اورد ايضا على
حده بوجهين احدهما على الجزء الاول من الحد وهو ما كان المانع اي فقده جزء اخيرا
للعلة التامة ح لا يلزم من وجوده العدم بل يلزم من وجوده الوجود بنفسه والجواب عنه
بمثل ما اجيب عن الايراد الوارد على الجزء الاول من الشرط باعتماد ان ذلك من جهة كونه
جزءا اخيرا للعلة التامة لا لذاته ولا من حيث هو وانما الكلام فيه من حيث هو ولا دخل له
بما نحن فيه وثانيهما على الجزء الاخير من الحد وهو ما اذا كان المانع من جملة الضدين
لا ثالث لهما كالحركة والسكون فان احدهما مانع الاخر من جهة استحالة ارتفاعهما فعدم
احدهما يستلزم وجود الاخر والجواب عنه ايضا واضح لا يحتاج الى البيان لان ذلك من جهة عدم
الصنف الثالث لا لذاته والحاصل ان الاجوبة عن تلك الايرادات كلها من واد واحد فعليك

ما يتامل

بالتامل فيها ثم بقي هنا شيء لا بد ان نشير اليه وهو ان السبب في اصطلاح الاصوليين في
تلك المقامات هل هو عبارة عن المقتضي بحيث كلما يطلقون السبب ارادوا منه ذلك او العلة
التامة احتمالان الذي يظهر من كلام حيث قيد تعريف السبب بقولهم لذاته ومن الامثلة
التي ذكروها للسبب كجز الرقبة لازهاق الروح وكالصيغة للعتق وكذلك غيره من الاصوليين
الذين قد اخذوا ذلك القيد في الحد وذكروا امثال تلك الامثلة ان مرادهم منه هو المقتضي الا
ان لذلك موهنان احدهما خلاف السيد المرتضى للقوم في الصغرى لانه قال اذا ورد امر
في الشريعة ولم يعلم انه واجب مشروطا بالنسبة الى مقدماته او مطلقا فنتوقف ونحكم بالاجمال
لاستعمال الامر في كل واحد منهما فاذا لم تكن قرينة معينة لا بد من التوقف والحكم بالاجمال
الا اذا كانت المقدمة سببا فنحكم بكون الواجب بالنسبة اليه مطلقا لان الامر بالمسبب
لا بد ان يكون امرا بالسبب وعلل ذلك بانه محال ان يوجب علينا المسبب بشرط اتفاق
وجود السبب مع وجود السبب لا بد من وجود المسبب الا ان يمنع مانع ومحال ان يكلفنا
الفعل بوجود بشرط وجود الفعل وهذا كما ترى ينادي بكونه علة تامة اي يستحيل انفكاكها
عن المعلول وثانيهما نقل العلامة في الكبرى حيث قال في بيان وجوب السبب من المقدمات
ان وجوب السبب مما لا يكاد ينكر وبعضهم ادعى الاجماع على ذلك كالسيد نفسه وقطب المحققين
في شرحه على المختصر الحاجبي والتفتازاني لان القدرة غير حاصلة مع المسببات فيتعلق
التكليف بها واحدها مثل قيل ان الواجب في الحقيقة لا يتعلق على المسببات لعدم القدرة عليها بلا
ابدون الاسباب فلا امتناعها واما معها فلكونها ح لازمة لا يمكن تركها فحيثما
يرد امر متعلق ظاهرا بمسبب فهو بحسب الحقيقة متعلق بالسبب فالواجب حقيقة هو دون

فى هذا الظاهر وسبيله لو لا يخفى على الفطن المتامل فى تلك المقامات ان السبب فى السنتهم فى
هذه المقامات ينا وق العلة التامة او المقتضى فتامل والذى يظهر من كلام بعض احد منهم
كما سبق الى الاشارات وان لم نحققه ان مرادهم من السبب فى هذا المقام هو العلة التامة
فنقول لا بد من بيان الاحتمالات التى فى كلامهم وملاحظة ان منها يصلح ان يكون
مرادهم منها يحتمل اولا ان يكون مرادهم من العلة التامة جميع ما له مدخلية فى تحقق الشئ من
الشرايط بل والاجزاء و فقدان الموانع وحصول المعدات باعتبار ان العلة التامة عبارة عن
مجموع هذه الاشياء التى لها مدخلية فى وجود الشئ ويرد على هذا ان المكلف لو يخرج من مصاحبة
بعض الاشياء التى لها مدخلية فى تحقق العلة التامة بحيث لا يحتاج الى تحصيله كالتمكن الحاصل
فيه قبل التكليف وامثال ذلك مما هو حاصل فيه فعلى هذا ان كان مرادهم من العلة التامة جميع
ما له مدخلية فى التحقق حتى المقدمات الحاصلة فى المكلف قبل التكليف وهذا لا يمكن تكليف المكلف
على تحصيله لاستلزامه تحصيل الحاصل وان كان مرادهم غير ما هو حاصل عند المكلف عند
التكليف وهذا غير العلة التامة لا نفسها ويحتمل ثانيا ان يكون مرادهم هو الجزء الاخير من العلة
التامة المستند اليه الوجود وفيه اولا عدم ثبوت الاطلاق السبب على الشرط او المانع فى اصطلاحهم
على ذلك وثانيا انه يحتمل ان يكون الجزء الاخير للعلة هو الشرط او فقدان المانع و لا معنى
لحصول الاطلاق السبب على الشرط او المانع ويحتمل ثالثا ان يكون مرادهم من السبب جميع ما له مدخلية
فى تحقق الوجود حتى فقدان المانع الا ما هو حاصل للمكلف عند التكليف وفيه انه لا يظهر
ثمرة النزاع بين المفصل وغيره لانه على هذا التقدير يكون جميع الشرايط والمعدات وفقدان
المانع واجبا ولا معنى للتفصيل بين السبب وغيره لان المفصل يقول بوجوب السبب دون

السبب

غيره من الشرايط وغير ذلك فعلى ذلك هذا يكون الشرايط ايضا داخلة ولا معنى فى فى
الوجوب وما بقى شئ حتى ينكر المفصل وجوبه ويحتمل رابعا كون مرادهم منه اى السبب جميع
ما له المدخلية من الشرايط والاسباب والمعدات لا المانع كما يظهر ذلك من كلام السيد
ره فى المعالم حيث قال فى مقام بيان الفرق بين السبب وغيره ما لفظه ان ما يوجب علينا السبب
بشرط انتفاء وجود السبب اذ مع وجود السبب لا بد من وجود المسبب الا ان يمنع مانع
ان يكون المراد من السبب ما له جميع المدخلية بحيث لم يبق لا انتظار بعد وجودها الوجود
المسبب لولا مانع منعه من جانب الله تعالى كان يحصل جميع مقدمات الاحراق من الحطب
وغيره بحيث لو القيته النار لاحترق لولا مانع من قبل الله سبحانه وتعالى كان يقول كونى
بردا وسلاما مثلا وفيه ايضا مع انه بعيد عن اصطلاحهم غاية البعد عدم ظهور الثمرة
بين المفصل وغيره كما قلنا فى سابقه ويحتمل خامسا ان يكون مرادهم منه هو المقتضى بعد
احرازه لجميع الشرايط والمعدات وفقدان الموانع بمعنى ان يكون جميع ما له المدخلية موجودا
الا انه المقتضى فى تحقق ذلك الشئ وجودا وعدما دائر مداره فان حصل المقتضى المستند
اليه الوجود يكون الشئ موجودا والا فلا وبعبارة اخرى واضحة ان السبب عبارة عن
المقتضى فى حالة خاصة وهى اى تلك الحالة الخاصة وجود جميع ما له المدخلية فى التحقق
الا ذلك المقتضى المستند اليه الوجود وجودا وعدما وهذا هو الاجدر ان يكون مقصودا
لهم لسلامته عن جميع ما اوردناه على الوجوه السابقة ولظهور الثمرة ايضا بناء على هذا
بين المفصل وغيره فتامل الثالث من الامور الاربعة التى لا بد من التكلم فيها فى بيان تحرير
محل النزاع فى المسئلة الوجوب فعلية احتمالات الاول منها هو احتمال كونه هو الوجوب

الشرطي الذي لا طلب فيه وعبر بعضهم بمعنى الابدية المعبر عنها بالوجوب المستفاد الذي هو
معنى المقدمة لا غير بمعنى انه شرط في وجوب ذيها ولذا لا يجتمع مع الاستحباب حيث قالوا
بوجوب الوضوء في الصلوة المستحبة اي هو شرط فيها لا غضاضة فيه و الثاني هو احتمال كونه
الوجوب الارشادي المشتمل على الطلب على الحقيقي بل يمكن ان يقال بوجود الطلب في جميع المعاني
المستعملة فيها الامر حتى في الاباحة والتهديد والتعجيز وغير ذلك من المعاني الخمسة عشر الا
ان الطلب في الاوامر الارشادية ليس بطريق الالزام بل كاوامر الاطباء باكل بعض الادوية
والاحذية للمريض فان انكار الطلب في تلك الاوامر مكابرة الا ان الطلب فيها متفاوتة
بحسب تفاوت مراتب المصلحة الداعية للارشاد وضعفا فان كانت المصلحة ملزمة يكون
الطلب فيه اشد كامر الطبيب باكل بعض الادوية التي لابد من اكلها بحيث لو ترك المريض
اكلها يخاف عليه الموت وان كانت غير ملزمة يكون الطلب فيه ضعيفا كما في بعض الادوية
التي توجب بطئ البرء على تقدير تركها فظهر بما ذكرنا ما في كلام بعضهم من انكار الطلب في الاوامر
الارشادية كما هو ظاهر ما في كلام السيد عميد الدين من تخصيص الاوامر الارشادية بالاوامر
العرفية في قبال الاستحباب في الاوامر الشرعية لانه من البديهي وجود الاوامر الارشادية في
الشرعيات كوجود الاستحباب في العرفيات بل يمكن ان يقال يكون جميع النواهي التي في المعاملات
ارشادية كاكثر الاوامر التي فيها فلا معنى لتخصيص كل منهما اي الارشاد والاستحباب على
العرف والشرع بمعنى اختصاص الاول في الاول كاختصاص الثاني بالثاني و الثالث من
الاحتمالات ان يكون مرادهم من الوجوب الوجوب التبعي وله معنيان احدهما ان يكون
وجوب ذي المقدمة مستفادا من الخطاب الاصلي ووجوب المقدمة من العقل بمعنى عدم ارادة الامر
وجوبها

التخيير صح

هذه صح

هي

وجوبها من لفظ الخطاب الا انه مراد له بالتبع واحاله على العقل عليه بحيث لو قيل له
المقدمة مطلوبة لك تقول نعم كيف لا يكون مرادا لي مع الامر بذيها لان العقل قاض
بطلب بيتها بعد طلب ذيها ولذا ما صرحت به و ثانيهما كون وجوب المقدمة مطلوبا
من لفظ الخطاب الاصلي اجمالا لا باحدى الدلالات الثلث بل بعنوان التبعية لدخول الفناء
في الباب وبعض الاخر من الدار عند بيعها مع عدم اشتمال لفظ الدار عليها بحسب الوضع
ولبس دخولها على البيع الا بتبعية الدار والحاصل ان الفرق بين المعنيين ان المثبت في الاول هو
العقل وفي الثاني الشرع والرابع من الاحتمالات ان يكون مرادهم منه الوجوب العرضي
بمعنى ان الوجوب الثابت من الشرع واحد الا انه ينسب الى ذي المقدمة ذاتا والى المقدمة بالعرض
كنسبة الحركة الى جالس السفينة مع انها لها وبتبعيتها بعرض على جالسها ايضا فكما انه يصح
نسبة الحركة على الجالس بالعرض كذلك الوجوب بالنسبة الى المقدمة وهذا المعنى هو الذي
اختاره الخونساري ونسبه ابنه الى والده حيث قال بعد ذكر الاحتمالات التي ذكروها
في الوجوب ان هذا المعنى يعني الوجوب العرضي وان كان هو لم يسمه بهذا الاسم بل سماه
بالوجوب التبعي ونحن عبرنا عنه بذلك فرقا وتوضيحا هو مختار والدي ره ثم ذكر بعد ذلك
ان هذا المعنى لا ينحصر على المقدمة بل جميع المتلازمات من هذا القبيل ومثل على ذلك
بمن اراد دخل مكة وانظر الى جبل ابي قبيس فاذا نظر الى هذا الجبل من لوازم الدخول على مكة
والمقصود الاصلي الدخول بمعنى النظر الى هذا الجبل مقصود بالتبع باعتبار كونه لازما
لها وقس على ذلك سائر اللوازم والملزومات وقال الاستاد دام ظله العالي يحتمل ان يكون
مراد الفاضل القمي هذا المعنى ايضا واستشهد سلمه الله على ذلك بما وقع في كلام الفاضل المذكور

في المقدمة السابقة في بيان تقسيم الدلالة الالتزامية الى اللفظية والعقلية حيث قال بعد
تقسيم الدلالة فيرجع هذه الدلالة ايضا الى البين بالمعنى الاعم لكن بالنسبة الى الامور بلا
الامر بضرورة توابع المهية في الوجود وغاياتها فان دلالة المهية على التوابع والغايات من هذا
القبيل لكن قال سلمه الله تعالى بعد ذلك لو كان مراده ره هذا المعنى لم تندفع الايرادات الواردة
عليه بالتمام فتامل والخامس منها ان يكون مرادهم منه هو الوجوب الشرعي الاصلي الذي
حصل من اللفظ وثبت من الخطاب قصدا كما صرح به الفاضل السابق الذكر الا ان دلالة
الخطاب على وجوب المقدمة بالالتزام وعليه يا بالمطابقة والسادس منها ان يكون مرادهم
منه الوجوب التبعي لا بمعنى انه مطلوب بالذات الذي هو الوجوب النفسي الحقيقي بل المراد منه
الوجوب ان فيه اثر الوجوب النفسي من ترتب الثواب والعقاب والفرق بينه وبين سابقه
حاصل بل لاجل ترتب الثواب والعقاب فيه دون سابقه وان قلنا بترتبهما فيه ايضا فكلاهما
قسم واحد والسابع منها ان يكون مرادهم منه ما اختاره المحقق السبزواري طاب ثراه
وهو ان المراد بالوجوب ما يعاقب تاركه والمقدمة كذلك لان العقاب وعدمه دائر مدار
المقدمة بمعنى ان للمقدمة مع ذيها عقابا واحدا وهو لترك المقدمة فقط عند القائل بوجوبها
ولترك ذيها عند من لم يقل بالوجوب واستشهد على ذلك بما استدل به ابو الحسن المذكور
في العالم وهو انه لو لم يقتض الوجوب في غير السبب ايضا للزم اما تكليف ما لا يطاق او خروج
الواجب عن كونه واجبا والتالي بقسميه باطل بيان الملازمة انه مع انتفاء الوجوب كما هو المفروض
يجوز تركه فان بقي ذلك الواجب واجبا لزم تكليف ما لا يطاق اذ حصوله حال عدم ما
يتوقف عليه ممتنع وان لم يبق واجبا لزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا وبطلان كل
من قسمي

القول في الدلالة

من قسمي اللازم ظاهر ولا معنا لاحتمالين احدهما ان المراد من الوجوب كونه مقصودا
وثانيهما ان في تركه مفسدة ولا يخفى عليك ان هذين المعنيين راجعان الى المعاني السابقة
فتامل علما حلة فتامل الرابع من الامور التي هو الكلام في الدلالة فنقول ان الحق
المراد منها هو الدلالة العقلية بمعنى ان المثبت يريد اثبات هذه والمنكر ينكر ذلك لا اللفظية
لانه من البديهي عدم دلالة وجوب ذي المقدمة على وجوب المقدمة باحد من الدلالات الثلاث
واما المطابقة والتضمن فظ وكذا الالتزام سواء كان بينا بالمعنى الاخص او الاعم نعم يمكن ان يقال
بالدلالة اللفظية ايضا كما قال بعضهم وعزي الى الفاضل الجواد ايضا ان مرادهم منها كون الدلالة
مستندا الى اللفظ فقط وان لم يقصد من اللفظ الدلالة اليه بل قيل بالاكتفاء في التسمية بمجرد
استناد الفهم الى اللفظ ولو بواسطة العقل فح لا اشكال في صحة القول بالدلالة اللفظية
والحاصل انه ان اعتبرنا في الدلالة اللفظية للعلم كون المعنى مقصودا من اللفظ للافظ
كما يفهم من كلام الفاضل القمي في المقدمة السابقة فلا اشكال في عدم صحة القول بالدلالة
اللفظية للعلم الضروري بعدم كون اللافظ قاصدا لذلك في المقدمات عند الخطاب بذيها
وان لم يعتبر فيها المقصودية من اللفظ بل اكتفوا بهذه من اللفظ ولو بواسطة العقل فح يمكن
القول بالصحة فعليك بملاحظة اصطلاحهم واصطلاح اهل الميزان والبيان حتى تحقق المسئلة
لكن الظاهر هو الاول كما حققناه هذا تمام الكلام في الامور الاربعة فنبتدئ بالاول
فالاول فاذا عرفت ذلك كله فلابد من ملاحظة كل من الامور الاربعة اذ اي قسم من
اقسامها داخل تحت محل النزاع فنبتدئ بالاول فالاول اما الواجب بالنسبة الى الغيرية والنفسية
والمنقسم الى المطلق والمشروط بالنسبة الى المقدمة فنقول لا شك في دخول المطلق تحت

للالفاظ

محل النزاع كما لا شك في خروج المشروط بالنسبة الى المقدمة الوجوبية واما بالنسبة الى المقدمات الوجودية فهو ايضا داخل تحت عنوان محل النزاع على الاختلاف في المسئلة في كون الوجوب فيه تعليقيا كما هو مذاقهم او تخييريا كما اخترناه في صدر المسئلة فراجعه واما الواجب بالنسبة الى التقسيم بالنفسي او الغيري اما النفسي فلا اشكال من وجه في دخول محل النزاع واما الغيري يمكن ان يقال بدخوله ايضا نظرا الى اطلاق عناويهم وكلماتهم حيث قالوا مقدمة الواجب هل هي واجبة او لا بقول مطلق من غير تفصيل بين الغيري والنفسي ويمكن ان يقال بعدمه لوجهين احدهما انه لما كان كل غيري غيريا بالنسبة الى النفسي فمقدمات ذلك الغيري مقدمة لذلك النفسي الذي هو غيري لذلك وهذه مقدمة في عرض سائر مقدمات النفسي وان كان ذلك بواسطة وذلك مما لا يوجب التفاوت في ذلك فعلى هذا لا مقدمة للغيري حتى يدخل تحت محل النزاع بل كلها مقدمة للنفسي فعلى القول بوجوب المقدمة يجب كلها وعلى القول بالعدم لا يجب كلها وثانيهما انه لا يصح دخوله في محل النزاع كما اختاره المحقق السبزواري في معنى الوجوب كما سمعت سابقا وهو ان العقاب لترك المقدمة ودينها عقاب واحد وهو لترك المقدمة اما بنفسه كما هو صريح كلامه على ما قرره الاستاد دام ظله العالي او لافضائه الى ترك ذيها كما فهم بعضهم من كلامه ره والحاصل بناء على ما اختاره ره العقاب انما هو لترك المقدمة اما بنفسها او لا بذاتها او لافضائها الى ترك ذيها على الاختلاف في كلامه وقد عرفت انه لا اشكال في انه لا عقاب للواجبات الغيرية فضلا على ترك مقدمتها فما اختاره ره لا معنى لدخوله في محل النزاع نعم يمكن ان يجاب بانه لا ضير في التزام العقاب على ترك مقدمات الواجب الغيري ايضا لكن لا لافضائه الى ترك الواجب النفسي بمعنى ان محل العقاب

ترك الواجب

فعلى ايضا

ترك الواجب النفسي على ذمته مقدمات الواجب الغيري على مختار المحقق السبزواري بمعنى هذا يمكن دخوله لمحل النزاع ايضا فتامل واما الواجب بالنسبة الى القسمة الاخرى التي ذكرناها من العيني والكفائي والتخييري وغير ذلك فهو داخل لمحل النزاع قطعا هذا تمام الكلام في اقسام الواجب واما تفصيل الكلام في المقدمة فقد عرفت ان المقدمة لها تقاسيم عديدة فقد تنقسم الى الوجوبية والوجودية واخرى المقدورة وغيرها وثالثة الى العقلية والتركيبية ورابعة الى الداخلية والخارجية والخارجية الى اقسام اربعة وهي السبب والشرط والمانع والمعد نقول ان الداخل لمحل النزاع من التقسيم الاول هو المقدمات الوجودية واما الوجوبية فلا لانها مقدمات الوجوب لا الواجب وكلامنا في الثاني ومن التقسيم الثاني هو المقدمات المقدورة واما غير المقدورة فالحق انها خارجة عن محل النزاع سواء كان عدم المقدورية من جهة نهي الشارع عنها او من حيث ذاتها باعتبار كونها من الاشياء الخارجة عن تحت قدرة المكلف وسواء كان الباعث على عدم المقدورية نفس المكلف لسوء اختياره كان قطع يده واسقط نفسه عن قابلية الخطاب بالوضوء مثلا او لا يكون نفسه بل يكون من جانب الله تعالى وعلى جميع التقادير سواء كانت المقدمة منحصرة على غير المقدور ومن المقدمات او لا تنحصر بل تعددت المقدمات بعضها مقدورة وبعضها غير مقدور والحاصل ان المختار خروج المقدمات الغير المقدورة عن محل النزاع بجميع اقسامه نعم استشكل بعضهم فيما كان الموجب على عدم المقدورية نفس المكلف لسوء اختياره كما هو لازم كلام الفاضل القمي ره ايضا لانه لا امتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار خطابا وعقابا فيجوز ان يكلف الله تعالى بالوضوء من جهة امره بالصلوة التي هو اي الوضوء مقدمة

لهاد بعاقبته على ترك الوضوء لاسقاطه لنفسه عن قابلية الخطاب بسوء اختياره ولا
عليك فيمح الخطاب على العاجز عن الاتيان بالمامور به مع علم الامر بعجزه سواء كان الواجب
على ذلك العجز بسوء المكلف او بغيره فعليك ملاحظة ذلك في الموالي والعبيد فانه يقبح
على المولى تكليف العبد بما يعلم انه عاجز عن اتيانه ولا يمكنه الامتثال كالامر على ما يحتاج الى
اليد مع علمه بعدم اليد للعبد وان كان اليد لعبده قاطعا بيده بسوء العقاب على عدم الا
بما امر به قبل ذلك لقطعه يده الموجب على عدم الاقتدار بالامتثال بذلك او لاسقاط
نفسه عن قابلية المخاطبة به بالتكاليف فظهر مما ذكرنا في كلامهم الامتناع بالاختيار لا
ينافي الاختيار خطابا وعقابا العدم تماميته بالنسبة الى الخطاب فتامل اللهم الا ان يلتزم
اصحاب هذا القول بعدم كونه انا في المقدمات الغير المقدورة التي صارت غير مقدورة
بسوء اختيار المكلف شمولا للاطلاقات الواردة في مقام التكليف على ذي المقدمة ولكن
الفاضل القمي الذي هو من اصحاب ذلك هذا القول بناء على ملزوم لتمامية قولهم الامتناع
بالاختيار لا ينافي الاختيار لا خطابا ولا عقابا عنده كما يتمسك به في مواضع عديدة
ليس حرا لكن ليس له الا التزام بذلك لتصحيح شمول الاطلاق بذلك في اخر مبحث اجتماع
الامر والنهي بعد ذكر الاقوال الثلثة في اجتماع الامر والنهي في شيء من جهتين يمكن انفكاك
كل منهما عن الاخر لعواصم لا تغصب احدها انه مامور بالخروج وليس منهيا عنه ولا معصية
في الخروج وثانيها انه عاص لكن لم يتعلق به النهي عن الخروج وثالثها انه مامور ومنهي عنه
ايضا ويحصل العصيان بالفعل والترك كليهما وهو مذهب ابي هاشم واكثر افاضل المتاخرين
بل هو ظاهر الفقهاء وهو الاقرب وقال بعد ذلك فانه وان كان قد يستلزم تكليف ما لا

اسنح النسخ

بطاق الادلة ايضا ولكن لا دليل على استحالة ان كان الموجب هو سوء اختيار المكلف كما يظهر
من الفقهاء في كون المستطيع مكلفا بالحج واذا اخره اختيارا وان فات استطاعته فان كلامهم
صريح في شمول اطلاق الخطاب على المقدمات الغير المقدورة ايضا ولذا قال يكون المستطيع
الذي فات استطاعته مكلفا على الحج مع عدم كونه مقدورا له في هذه الحالة وصح هذا
نسبه الى الفقهاء وسيأتي في كلامه وفي اسناده الى الفقهاء ايضا نظر وحاصل الكلام
ان المقدمات الغير مقدورة خارجة عن محل النزاع بجميع اقسامه نعم بقي الكلام في شيء اخر وهو

الى الحكم

انه هل يحتاج في العنوان كما اخذه صاحب المعالم حيث قال الاكثرون على ان الامر بالشيء
مطلقا يقتضي ايجاب ما لا يتم الامر الا به شرطا كان او سببا وغيرهما مع كونه مقدورا ام لا
ثم نقول ان كانت المقدمة منحصرة على الحرمة لا حاجة الى التقييد لكون الواجب بالنسبة الى
المقدمات الغير مقدورة مشروطا قطعا فيقيد الواجب بخروج ذلك الواجب لعدم صدق
عليه فلا حاجة الى اثبات ابد المقدور بل لا يقيد الواجب المطلق واما ان كانت غير منحصرة
الى غير المقدور بل بعضها مقدور وبعضها غير مقدور فح لا شك في الحاجة الى القيد المخرج
لان الواجب بالنسبة الى المقدمات المقدورة واجب مطلق والمفروض ان بعض مقدماتها
غير مقدور فيصدق على تلك المقدمة الغير المقدورة انها مقدمة للواجب المطلق فلذا قلنا
بوجوب اخذ القيد في العنوان حتى تخرج تلك المقدمات فما ذكرنا ظهر عدم الوجه لايراد
السلطان وغيره من المحشين والاصوليين على كلام صاحب المعالم بزيادة قيد غير المقدور
وبانه لا حاجة الى ذكر القيد لاستغنائه عنه بذكر الواجب فقط لان الواجب بالنسبة اليها
مشروط والعجب من الفاضل القمي انه اورد على صاحب المعالم وغيره ممن اخذ القيد المذكور

فى العنوان بانه لا حاجة لذكر القيد المذكور الا للتوضيح حتى فى صورة عدم انحصار المقدمات
على الموصلة بل اذا كان بعضها مقدورا وبعضها غير مقدور فقد عرفت ان التحقيق انه محتاج
اليه وقال الفاضل المذكور بعد ذلك فى المقدمة الثانية ان المقدمة فى صورة كون بعضها مقدورا
او بعضها غير مقدور هى القدر المشترك بين المقدور وغيره والقدر المشترك المقدور المشكوك انه مقدور
منه اولا انه لا معنى محصل لاعتبار القدر المشترك لان الوجوب الثابت للمقدمة انما هو من
جهة العقل يعنى ان الحاكم بوجوبها هو العقل وهو يحكم بوجوب كل فرد فرد من المقدمات لا
على عنوان كلى يتحد وينطبق الى الافراد والحكم على العنوان الكلى المنطبق على الافراد انما هو فيما
ثبت الوجوب من اللفظ اما فى العقل فلا يتصور ذلك فتامل وثانيا على تقدير التسليم
يرجع بالاخرة الى التخيير بين الافراد المقدورة وغيرها والتخيير بينهما قبيح من الحكيم كما اذا قيل
اتمد هنا او طر على السماء ولا اشكال فى قبح هذا التخيير فعليك بالتامل فى كلامه ره واما
من التقسيم الثالث للمقدمة بالداخلية والخارجية لا شك فى دخول المقدمات الخارجية
لمحل النزاع وانما الكلام فى المقدمات الداخلية من هذه الحيثية اى من حيث الدخول والخروج
موضوعا او حكما او كليهما فنقول يمكن ان يوجه وجها بان المقدمات الداخلية موضوعا
وحكما اما موضوعا فمعنى انها خارجة عن محل النزاع بحسب الموضوع بوجهين احدهما ان بعض
الاصوليين كصاحب المعالم وفاضل الجواد فى شرح الزبدة صرحا بكون المراد مما لا يتم الواجب الا
به هو السبب والشرط وغيرهما من المقدمات وغيرها ولم يذكروا فى مقام التفصيل الجزء
الذى هو المقدمة الداخلية فلو كانت المقدمة الداخلية ايضا داخلا فى محل النزاع لم يرجحوا
لذلك فى مقام التفصيل مقدمة دليل على العدم وثانيهما ان المقدمات الداخلية عبارة

المشترك صح

عن الاجزاء التى هى داخلة على نفس الواجب الذى هو المضاف اليه فى قولهم مقدمة الواجب
هل هى واجبة ام لا فكيف تعقل دخول اجزاء المضاف اليه على المضاف واما خروجها حكما
فبوجهين ايضا احدهما ان دلالة اللفظ على الاجزاء من قبيل الدلالة التضمنية التى
هى عند الاصوليين ليست من المنطوق الصريح كالمطابقة وان انكر الفاضل القمى ره فى باب
المفهوم والمنطوق كون الدلالة التضمنية من المنطوق الصريح بل جعله من الالتزام الغير بين العقلى
كالالتزامية فتامل الا ان الحق هو ما ذكرنا وسيجى الكلام فيما فى كلام الفاضل المذكور ان شاء الله
فاذا كانت تلك الدلالة من قبيل التضمن فكيف يمكن جعلها اى الاجزاء فى عرض ساير المقدمات
التى دلالة اللفظ عليها من قبيل الالتزام بل انكر بعضهم دلالة اللفظ اليه مطلقا حتى من باب الالتزام
بل جعله من باب الالتزام العقلى كما يظهر من كلام الفاضل السابق الذكر والحاصل انها
ليست فى حد عداد ساير المقدمات حتى يكون متحد الحكم بها لمكان الفرق الواضح بينهما
كما قلنا وثانيهما ان الواجب عبارة عن الاجزاء وليس شيئا آخر غيرها ومغايرتهما انما
هو بالاعتبار كما قلنا فى الوجه الاول واعتبار ان الدلالة التضمنية دلالة على الجزء فى ضمن
الكل لا بمعنى ان هناك دلالة مركبة من دلالتين احدهما على الجزء والاخرى على الكل بل بمعنى
هناك دلالة بسيطة متعلقة بامر واحد فيفهم الجزء بعين فهم الكل فالدلالة على الكل لا يغاير
الدلالة على الجزء مغايرة بالذات بل بالاعتبار لانها باعتبار الاضافة الى الكل المجموع
من حيث هى تسمى مطابقة وعلى الجزء تسمى تضمنا فالفرق بين الدلالتين انما هو بالاعتبار
والمغايرة الاعتبارية لا يجدى فى جعل احدهما مقدمة والاخر ذيها بل لا بد من المغايرة
الحقيقية بين المقدمة وذيها والذى يترجح فى النظر القاصر كما افاده الاستاد دام ظله العالى

انما داخلة لمحل النزاع حكما وان كانت خارجة عنها موضوعا لان الاجزاء لها لحاظين احدهما ملاحظتها باعتبار كونها عبارة عن الكل الذي هو الواجب ومحصلا له وبعبارة اخرى واضحة اعتبارها بوصف الجزئية وباعتبار ان الواجب عبارة عن الاجزاء المجتمعة المحصلة للكل في الخارج بحيث لو انتفت كلها او بعضها انتفى الكل وهذا هو الذي قلناه بالمغايرة الاعتبارية بينها وبين الكل وبان دلالة اللفظ عليها من قبيل الدلالة التضمنية المعدودة من المنطوق الصريح عندهم وثانيهما اعتبارها لا بوصف الجزئية بل باعتبار انها واجبات على حدة وقبل الاتصاف بصفة الجزئية كملاحظة الاجزاء الواجبة في الصلوة من الركوع والسجود وغيرهما لا باعتبار كون الاجزاء من الصلوة ومحل الكلام في الاجزاء انما هو بهذا الاعتبار لا الاول ثم يكون دلالة اللفظ عليها من باب دلالة الالتزام كساير المقدمات الخارجية ثم لا ضير في دخولها حكما فتامل وما ذكرنا من انكار الفاضل القمي كون دلالته على الاجزاء من قبيل التضمن انما هو بهذا الاعتبار لا الاعتبار الاول ومما يشهد على ذلك ما ذكره من ثمرة في بحث حمل ابتناء صحة الصلوة في الدار المغصوبة على مقدمة الواجب قال ان قلنا بوجوب مقدمة الواجب لا تصح الصلوة في هذا المكان المغصوب لاجتماع الوجوب والحرمة في الكون الذي هو جزء الصلوة وان قلنا بعدم القول بعدم وجوب مقدمة الواجب فلا مانع من الصحة فاستشهاده بذلك كاشف عن دخول الاجزاء على ساير المقدمات الخارجية حكما وان حكم الاجزاء كحكم السبب والشرط وعدمه ليس في موضعه لانه مع قطع النظر عن وجوب المقدمة لا تصح الصلوة في المكان المغصوب لان الاجزاء وان لم نقل بوجوبها من باب المقدمة الا انها واجبة بنفسها والمانع من الصحة هو اجتماع الحرمة والوجوب وهو هنا ايضا

موجود

موجود ولا يتفاوت الحال بين وجوب الاجزاء من باب المقدمة او غيره فتامل واما من التقسيم الرابع للمقدمة وهو التقسيم الى المقدمة الوجودية والعلمية فلا اشكال في دخول الوجودية لمحل النزاع وانما الاشكال في دخول العلمية موضوعا وحكما اما الاول فلم يثبت لنا من كلمات المتقدمين من الاصوليين دخوله وان كان يظهر من بعض كلمات المتاخرين كالفاضل القمي وصاحب الاشارات وصاحب الفصول دخوله موضوعا حيث ذكروها في مقام التقسيم وذكروا لها امثلة فعليك بملاحظة كلمات المتقدمين الذين هم العمدة في الاصول لانهم الباني لذلك والمعتمد في امثال المقامات هو ما يفهم من كلماتهم واما الثاني فربما ادعى الاجماع بعضهم على وجوبها كما نسب الى صاحب الوافية ونفى الخلاف بعضهم في ذلك معللين بانه يتعين الاتيان بالواجب كالصلوة الى اكثر من جانب عند اشتباه القبلة والاتيان بالظهر والجمعة معا عند من اشتبه عليه المسئلة والظاهر من كلام بعضهم ان اثبات الوجوب على تلك المقدمة اولى من اثباته على ساير المقدمات على القول بوجوبها والحق ان نقول ان جعلنا ذي المقدمة تحصيل العلم بمعنى ان الواجب هو تحصيل العلم على وقوع الصلوة بالقبلة مثلا او الواقع ثم تكون المقدمة بالنسبة الى تحصيل العلم مقدمة وجودية التي قد قلنا بدخولها لمحل النزاع فلا اشكال لكن اثبات وجوب تحصيل العلم موقوف على اثبات مقدمتين احدهما عدم كفاية عدم المخالفة القطعية عند اشتباه الموضوع او الحكم بل لا بد من تحصيل العلم على الموافقة وقد مر في مسئلة البراءة ان المسئلة خلافية لانه قال بعضهم بعدم وجوب تحصيل العلم بل يكفي عدم العلم بالمخالفة كما نسب الى الفاضل القمي في مسئلة البراءة لكن الحق هو وجوب تحصيل العلم ولا يكفي عدم العلم بالمخالفة وثانيهما

اثبات الوجوب فى تلك المقدمات العلمية هو الوجوب الشرعى الالزامى كسائر وجوب
سائر المقدمات لان وجوبها وجوب شرعى الزامى اما من العقل او الشرع بمعنى ان الشارع
اثبت الوجوب على ذى المقدمة من حكم العقل الزاما على وجوب مقدماته بخلاف الوجوب الذى
هو فى المقدمات العلمية فانه وجوب ارشادى لا الزامى فلا معنى لجعله فى عداد سائر المقدمات
وجعله داخلا لمحل النزاع لمكان البعد الواقع بين الوجوبين نعم يمكن الاستدلال باثبات الوجوب
الشرعى لها من وجوه ثلثة **احدها** اوامر الاطاعة مثل قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول
وجه الاستدلال ان الاطاعة يحتاج الى امرين احدهما اثبات المامور به وثانيهما اتيانه على
وجه اى يطبق ما اراده المولى وذلك لا يحصل بدون العلم فلا بد من تحصيل العلم حتى يصدق
الامتثال والاطاعة وفيه ان اوامر الاطاعة ايضا كلها ارشادية لان المراد منها هو الارشاد
على اثبات التكليفات المفصلة الثابتة على ذمة المكلف من الصوم والصلوة والزكوة
وامثال ذلك بمعنى ان عصيت ولم تطع امره على طبق التكليفات الثابتة عليك لوقعت فى
مهلكة عظيمة فعليك الاطاعة باوامره ونهيه لو لا ان الاطاعة نفسها واجب على حدة
فلا بد فى التمسك بهذه الاوامر فتامل **وثانيها** ادلة الاحتياط فانها دالة على وجوب
الاحتياط الذى يحصل بتحصيل العلم فى المقام وفيه ان ادلة الاحتياط اما عقل او نقل اما
الاول فلا شك انه للارشاد بمعنى ان تركت الاحتياط فى مقام ما فيها فعليك الوقوع
فى الهلكة فعليك بعمل تحترز عن ذلك واما الثانى اى لفظ النقل فهو ايضا كذلك لان الا
خبار الواردة فى هذا المقام كلها على طبق ما حكم به العقل فهى ايضا كلها ارشادية فلا يمكن
الاستدلال بها على اثبات الوجوب الالزامى للمقدمات العلمية **وثالثها** الاستصحاب

تقريره

تقريره ان ذمة المكلف مشغول على الصلوة بالقبلة فعند اشتباهها لا يحصل البرائة باتيانها
على جهة واحدة او اثنين او ثلثة ففى تلك المقامات الثلثة استصحاب الشغل باق واما ان
صليها بالجهات الاربع يحصل العلم الظاهرى الشرعى ببراءة الذمة لاعتبارها عند الشارع
حيث اكتفى بها فى صورة الاشتباه فيحصل العلم الشرعى بالبرائة للمكلف وفيه ان الاستصحاب
لو تم فى هذا المقام لثبت العلم الشرعى الا ان فى اثباته فى المقام اشكال من جهة عدم الموضوع
او من جهة عدم جريانه فى امثال المقام سيأتى الكلام فيه ان شاء الله تعالى ومن التقسيم الخامس
الى الفعلية والتركيبية لا ريب فى دخول المقدمات الوجودية منهما واما العلمية منهما فقال
بعضهم بوجوبها كما اشار اليه الفاضل القمى فى التنبيهات حيث قال صرح جماعة بوجوب
الزوجات المستلزمة للترك الواجب كالمطلقة المشتبهة فى ما بين الاربع والاقل والدينار
المحرم فى الدنانير المحصورة وكونهما من باب المقدمة وقال بعضهم بوجوبها كما هو مختاره
وعلى كل حال المقدمة العلمية من التركيبية اظهر انواع مرتبة منهما من الفعلية فتامل واما
سائر المقدمات من السببية والشرطية والمانعية وغيرها داخل لمحل النزاع بلا اشكال و
لا خلاف فتامل وحاصل تمام الكلام فى بيان تحرير محل النزاع فى المقدمة بالنسبة الى تقسيماتها
واما تحريره بالنسبة الى الوجوب **فنقول** قد علمت مما سبق ان الاحتمالات عديدة
ثمانية او تسعة فلا بد من ملاحظة كل منها ليعلم ان ايها محل النزاع فيما بينهم **الاول**
منها الوجوب الشرطى المعبر عنها بالابدية ولا شك انه لا يليق ان يكون محل النزاع بينهم
لانه بعينه معنى المقدمة ولا معنى لانكار المنكر اياه بل هو اتفاقى بل به لان معنى المقدمة
هو ما يتوقف عليه الشى ولا يحصل بدونه والحاصل انه ليس قابلا للنزاع بين الفحول

لانه لم يرد و لم يسمع اصلا منكره فكيف يكون قابلا للنزاع **والثاني** الوجوب الارشادي الذي
قد قلنا سابقا ان فيه الطلب قطعا لكن لا بعنوان الالزام كاوامر الاطباء بالمرضى وهذا يمكن ان
يتوهم كونه محل النزاع بينهم بمعنى ان المثبت يريد اثبات ذلك والمنكر ينكره ويقول المثبت ان الشارع
لما جعل طلب شيئا بعنوان الوجوب وكان له مقدمات حكم الشارع بها امّا بلسانه او بلسان العقل ان مقدماته
ذلك الشي لا بد ان يأتي بها لا لانه لا يمكن اثبات المامور به من غير اتيان مقدماته ولا يبعد
ذلك لان الطلب الارشادي في الشرعيات كثيرا كالاوامر الواردة في المعاملات ونواهيها
كلا و كذلك من العقل بل يمكن ادعاء ان جميع مطلوبات العقل ارشاديات حتى في مسئلة التحسين
والتقبيح والحاصل ان كون هذا المعنى محل النزاع بينهم ليس ببعيد ولكن الانصاف ان هذا مثل
سابقه في عدم صلاحيته لمحل النزاع لعدم ترتب الثمرات التي ذكروها في المقام بهذا المعنى من
ترتب الثواب والعقاب واجتماعه مع الحرام وعدمه وغير ذلك بل الظاهر ان المنكر لا ينكر
ذلك الوجوب بل هو مسلم عنده ايضا لان ما ينكره هو الوجوب الالزامي لان ذلك لا
يختص بالطالب بل يكون من الاجنبي ايضا كما هو داب الواعظين في جميع الاعصار والامصار
فكيف يمكن ان يكون ذلك محلا للنزاع بين الفحول والاجلاء ويحدث يضطرب كلامهم في
غاية الاضطراب **الثالث** الوجوب العرضي كما اختاره المحقق الخونساري ونسب الى
والده اختيار ذلك المعنى وشبّه الامر بالحركة العارضة لجالس السفينة بتبعيتها وادعى
البداهة في ذلك وقال انه لا يختص بالمقدمة بل جميع اللوازم والملزومات من هذا القبيل وشبّه
له ادخل حكمة وانظر الحبل الى قبيل الاخر ما ذكره ونحن قد ذكرنا التفصيل في ذلك سابقا
فراجعه **فنقول** لا بد من تحقيق كلامه لان مراده من ذلك اما ان لكل واحد من ذي المقدمة

ومقدمتها

ومقدمتها انشاء على حدة بعنوان الشارع لما طلب ذي المقدمة انشأ وجوب ذلك انشأ
انشاء آخر بلسانه او بلسان العقل على مقدماتها وجعلها مطلوبا مستقلا او ان لا انشاء
واحد وانما هو لذي المقدمة فقط وبتبعيته يعرض الوجوب لمقدماته لا ان لها انشاءً مستقلا
على حدة وانشاء ذي المقدمة والاول منهما بعيد غاية البعد لان اثبات انشاء مستقل
للمقدمات في جميع المواضع دونه خرط القتاد وهذا معنى خفي بين العلماء الفحول ويأبيه
ادعاء البداهة كما ادعاه ره مضافا الى تسويته الحكم بينها وبين ساير الملزومات و
اللوازم مع ان الملزومات واللوازم ليس من هذا القبيل لذهاب جمع من الفحول الى
عدم وجوب توافق حكم احد المتلازمين بالاخر لجواز مخالفتهما في الحكم مع منافي قوله ره
انه لا يختص بالمقدمة وهذا غير مرضي قطعا لظهور وضوح خليته المقدمة ذلك لان عنوان
العلماء ومحط كلماتهم واختلافهم هو مقدمة الواجب من حيث هي لا انها من جهة محض
المقارنة حتى في المتلازمين كما ادعاه ره فتامل واما الثاني منهما واضح غير خفي ولا ينبغي
ان يكون محل الكلام بينهم لوضوحه وعدم خفائه فكيف يكون مثل ذلك محل الكلام بين
الاجلاء **الرابع** الوجوب التبعي وقد عرفت سابقا ان له معنيان احدهما ان
الخطاب انما هو لذي المقدمة فقط ويستفاد وجوب مقدماتها من العقل بمعنى ان الا
وان ارادة في النفس وانه مطلوب في نفس الآمر في نفس الامر الا انه اراده من الخطاب ولم
يدل الخطاب عليه باحد من الدلالة الثلثة انما لا على العقل بمعنى ان العقل يفهم بتبعيته
الخطاب يفتاد حاصل الكلام ان المنشئ لوجوب المقدمة هو العقل وثانيهما ان وجوب
المقدمة تابع لوجوب ذيها ويفهم من الخطاب لكن لا صراحة كما يكون باحد من الدلالات بل بالتبع

كتبعيته بعض الاثار الدائرة مدارها عند البعض كما مثلنا له سابقا وكلا المعنيين موجودان في الشرعيات
وفي العرفيات كما هو واضح وهذا المعنى التبعي بكلا قسميه يمكن ان يكون داخلا لمحل النزاع
والمثبت يثبت اثبات ذلك والمنكر ينكره لانه ليس بخفي غاية الخفاء كالوجوب العرضي حيث
يشكل نسبته الى العلماء ولا بواضح غاية الوضوح حتى لا يكون معنى لانكار المنكرين بل الامر بين
الامرين بحيث يقبل النزاع وليترتب الثمرات التي ذكروها للمسئلة من ترتب الثواب والعقاب و
لو لم اي ان قلنا بترتبها او تماميتها ولا بطابق لا دلة التي يستفاد من اللفظ التزاما اشد لوا
بنا بهذا المعنى للوجوب ولا تثبت الادلة ازيد من ذلك **الخامس** الوجوب الاصلي
وهو ان يكون وجوب المقدمة مستفادا من اللفظ التزاما بمعنى ان للفظ مدلولين احدهما
المطابقة بالنسبة الى الوجوب ذي المقدمة وثانيهما الالتزام بالنسبة الى وجوب المقدمة
نظير المفاهيم فان اللفظ فيها له احدهما المطابقي بالنسبة الى المنطوق وثانيهما الالتزام بالنسبة ذو مدلولين
الى المفهوم كما في قولك ان جاءك فاسق زيد فاكرمه فان فيه دلالة التزامية على انه لم يجئ لا
تكرمه وهذا المعنى قد التزم به الفاضل القمي وقال ان الوجوب المتنازع بينهم هو الوجوب
الشرعي الاصلي الذي حصل من اللفظ وثبت من الخطاب قصدا وفيه اولا ان هذا المعنى بعيد بحيث
يشكل نسبته الى العلماء بان يكون هو محل النزاع بينهم لعدم الاشعار في كلماتهم بهذا المعنى وكيف
يمكن اثبات هذا المعنى البعيد محلا للنزاع مع عدم الاشعار في كلماتهم وثانيا لا فائدة في النزاع
في ان الوجوب في هذا المقام اصلي او غيره بعد قبول الوجوب التبعي بالمعنى الذي ذكرناه لعدم
الجدوى في ذلك بعد ترتيب الثمرات المترتبة للمسئلة بالمعنى التبعي ايضا كما اشار الى هذا المحقق
الحاد المدقق الشيرازي حيث قال بعدم ثبوت الوجوب الاصلي للمقدمة لا معنى للنزاع في انه اصلي او غيره

بعدم

لعدم كون ذلك شان الفقهاء والبحث في ذلك الاصوليين بل شانهم اثبات الوجوب لها او عدمه
وثالثا سلمنا انه شانهم ولا بد لهم من التكلم والبحث في ذلك ايضا لكن نطالبه بالدليل الدال على
كون ذلك المعنى مرادهم ويكون ذلك محلا للنزاع عندهم وغاية ما يمكن ان يتمسك به في اثبات
ذلك وجوه اربعة **الاول** منها ان يقول ان الوجوب التبعي بالمعنى الذي ذكرتم واضح غير خفي
فكيف يكون معركة للاراء ومنشأ للاقوال المتشتتة في المسئلة واما الوجوب الاصلي الذي اخترته نسخه المسقطه صح
هو القابل لمحل النزاع لعدم وضوح مثله حتى لا يكون مجال لانكار المنكرين وفيه سلمنا انه معنى
واضح كيف لو لم يكن كذلك لا معنى لادعاء بعضهم البداهة وبعضهم الاخر الاجماع على ذلك فادعاء
البداهة والاجماع يشعران بانه ليس بخفي غايته ولذا كان المنكر في المسئلة قليلا وشاذا
بل يمكن ان يقال ان من انكر الوجوب فكانه قد اشتبه في الموضوع وفهم من الوجوب معنى اخر لا المعنى
الذي ذكرناه وهو الوجوب التبعي كما قلنا **والثاني** منها ان يقول ان الثمرات المترتبة للمسئلة
كترتب الثواب والعقاب انما هي مرتبة بالوجوب الاصلي لا التبعي لان الوجوب التبعي لا يترتب عليه ثواب
ولا عقاب فكيف يكون محلا للنزاع بين الاعلام مع عدم الصلاحية بالمقام والحاصل انه
يستدل من الملزوم الى اللازم ويقول ان ذكرهم الثمرات المذكورة اوضح دليل واقوى
شاهد للمطلوب لعدم ترتبها الا بالمعنى الذي ذكرته وفيه ان تلك الثمرات ما ذكرها الا
قليل منهم وليس بحيث يكون متفقا عليه بينهم سلمنا انهم ذكروها جميعا وكان متفقا عليها
بينهم لكن لا نسلم ترتب الثمرات بالمعنى الذي تدعيه دون ما ندعيه وهو الوجوب التبعي لانه
ان سلمنا ترتب الثواب والعقاب على المقدمات لا تفاوت بين المعنيين واثبات تمامية الثمرات
في ذلك دون ذاك مكابرة محضة لان المدار في الثواب والعقاب انما هو على الاطاعة و

بإثبات
والمخالفة على الواجب سواء كان الوجوب مستفادا من الخطاب اللفظي او العقلي فعليك
ترجيح احدهما على الاخر ودونه خرط القتاد **والثالث** منها ذكره في القوانين في تلك
المسئلة واستدل على ثبوت الخطاب الاصلي في المقدمات بثبوت العقاب حيث قال ومما يؤيد
ما ذكرنا من انهم يقولون بثبوت العقاب استدلالهم في دلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد بان
ترك الضد واجب من باب المقدمة فيكون فعله حراما وتثبت حرمة الضد ويترتب عليه احكام
من الفساد وغيره فان القائل بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن الضد ليس مراده طلب ترك الشيء
كما سنحققه بل مراده الخطاب الاصلي ووجه التأييد ان النهي المستلزم للفساد ليس الا ما كان
فاعله معاقبا **وفيه** اولا ان منشأ الفساد هنا ليس من جهة النهي عن المقدمة حتى يستدل
بكون الخطاب بالنهي اصليا مستلزما للفساد لا تبعيا بل منشأه هو عدم الامر بالصلوة التي
تركها مقدمة لازالة النجاسة لاستحالة اجتماع الامر مع النهي المستفاد من الامر بالازالة
لكون ترك الصلوة مقدمة لها ومع عدم الامر لا معنى للصحة بل لا بد ان يكون فاسدا لان تفرع
الامر ليس فليس وثانيا على تقدير تسليم ان منشأ الفساد هو النهي عن المقدمة لا نسلم انحصار
سبب الفساد بالنهي الاصلي بل التبعي ايضا كذلك والحاصل انه لا فرق بين الخطاب الاصلي بالترك
والتبعي بل هما سواء قطعا كما قلنا سابقا وثالثا لا ملازمة بين الفساد والعقاب وما تراه في
المثال المذكور انما هو من جهة كون المقدمة عبادة والا لو كانت غيرها كما لو ترك الازالة
في ضمن الاكل مثلا او ساير المقدمات الغير العبادة او مع كونها عبادة لكن لا مع قصد التشريع
لذهوله عن ذلك او عدم فهمه تلك المراتب ثم لا نلتزم بالعقاب على ترك المقدمات ثانيا حل
والرابع منها هو الاستدلال على المطلوب باستدلالهم وهو انهم استدلوا في مقام اثبات وجوب

المقدمة بذم العرف العبد التارك للمقدمة والمذمة من العرف مقابلة للعقاب في
وهو لا يكون الا في مخالفة الخطاب الاصلي لا التبعي **وفيه** اولا منع كون المذمة على ترك
المقدمة من حيث هو بل لافضائها الى ترك ذيها وثانيا منع الفرق بين الخطاب الاصلي والتبعي
في ترك العقاب لو قلنا بترتبها بالواجبات الغيرية كما سيأتي تحقيقه ان شاء الله تعالى **السادس**
الوجوب النفسي اي ما يترتب عليه الثواب والعقاب لا النفسي المقابل للغيري لمنافاته
لمقدميته وهذا القسم من الوجوب اعم من ان يكون الوجوب فيه مستفادا من العقل او
اللفظ ولا يخفى عليك بعد كون هذا محلا للنزاع بين العلماء الاعلام لعدم مساعدة
الادلة المذكورة في المسئلة على ذلك لعدم شمول العناوين مضافا الى عدم ترتب الثمرات
الاتية التي ذكروها للمسئلة بذلك المعنى من الوجوب ومع ذلك كله يستلزم عقوبات
متعددة كترك واجب واحد اذا اكثر مقدماته كما هو الحال في الواجبات كلها اللهم الا
ان يقال يكون مرادهم هو العقاب على المقدمات الاقتضائية كترك ذيها لا المقدمات
كلها فيكون كترك كل واجب عقابين احدهما لاجل نفسه وثانيهما لترك مقدمته المقتضية
والسابع الوجوب الذي قال به المحقق السبزواري وهو ان العقاب لترك المقدمة
مع ترك ذيها واحد وهو عند القائلين بوجوب المقدمة لاجل تركها وعند القائلين
بعدمه لترك ذيها فقط وتظهر الثمرة بين القائلين بالوجوب وعدمه في تضاعف التارك
لها بل ان يصل زمان ذي المقدمة بالفسق واستحقاق العذاب وعدمهما فعلى القول
بوجوب المقدمة يتصف التارك لها بالفسق والاستحقاق حين تركه وعلى القول
بالعدم لا بل يتصف بهما بعد وصول زمان ذي المقدمة واستدل رحمه الله على ذلك

على ذلك في الرسالة نبذ لبل عقلي وهو ان من وجب عليه الحج مثلا لوجود الاستطاعة وتخلف
عن الرفقة الاخيرة بحيث لا يمكن له الوصول بعد ذلك ونام الى تاسع ذي الحجة مثلا فحينئذ ذلك
الشخص لا يخلو من احوال اربعة اما ان يقول بعدم العقاب له اصلا لا حين ترك المقدمة ولا عند
ترك ذيها او يقول به وعلى تقدير القول بالعقاب اما يقول بسبب ترك المقدمة او بسبب ترك ذيها
وعلى الثاني اما يقول انه الان او بعد وصول زمان ذي المقدمة فعلى الاول يلزم خروج
الواجب عن كونه واجبا لان سقوط الواجب عن الذمة لا يكون الا باحد امرين احدهما الاتيان
به على وجهه والمفروض انه لم يأت به بعد وثانيهما المخالفة عليه فانه اذا لم يأت المكلف بالمأمور
به وترك عصيانا يسقط الوجوب عن ذمته لذهاب المكلف بالمخالفة عليه والمفروض عدم
المخالفة ايضا لعدم العقاب وعلى الثاني يثبت المطلوب لان المطلوب كونه لترك المقدمة
فقط وعلى الثالث يلزم الاستحقاق قبل زمان المستحق عليه نظير وجوب القصاص قبل الجناية
وهذا باطل بالاتفاق وبالبديهة وعلى الرابع يلزم كون الافعال الاضطرارية متعلقة للتكليف
متصفة بالحسن والقبح لان المفروض انه نائم وعاجز فاقد بالاتيان افعال الحج بعد ذهاب الرفقة
الاخيرة وهذا خلاف مذهب العدلية فلابد من القول بالثاني الذي هو المطلوب ويمكن ان
يقال ان هذا هو مراد العلماء رضوان الله عليهم ويمكن الاستشهاد على ذلك من مواضع كلماتهم
والاستكشاف بكون هذا محل النزاع بينهم لا غير منها ما استند اليه على وجوب المقدمة
من زمان ابي الحسن الاشعري الى يومنا هذا المذكور في كتب الاصول وهو ان وجوب ذي
المقدمة لو لم يقتض وجوب ذي المقدمة للزم اما تكليف ما لا يطاق وخروج الواجب عن كونه
واجبا والثاني بشقيه باطل بيان الملازمة انه مع انتفاء اللزوم كما هو المفروض يجوز تركه اي

ترك

ترك ما يتوقف عليه الواجب من المقدمات وحينئذ فان بقي ذلك الواجب واجبا لزم تكليف
ما لا يطاق اذ حصول حال عدم ما يتوقف عليه ممتنع وان لم يبق واجبا خرج الواجب المطلق
عن كونه واجبا مطلقا وبيان بطلان كل من قسمي اللازم ظاهر واورد عليه صاحب المعالم باختيار
الشق الاول وقال ببقاء الوجوب قطعا بعد ترك المقدمة باعتبار ان المقدور كيف يكون
ممتنعا والبحث انما هو في المقدور وما نفي الايجاب في المقدور غير معقول الخ ما ذكره لكن ايراده
غير وجيه لان مراد العلماء من ذلك الاستدلال هو انه بعد ترك المقدمة يسقط الواجب
عن الذمة باعتبار المخالفة له عليه فاذا ترك المكلف مقدمة الواجب يسقط الوجوب با
عتبار سقوط الخطاب به بعد ذلك لعدم امكان الاتيان به عقيب ترك المقدمة ولا ريب
في قبح الخطاب به بعد ذلك فيحصل له المخالفة الموجبة للاستحقاق بالعقاب الآن اي عند
ترك المقدمة فظهر مما ذكرنا انه لا وجه لما اختاره صاحب المعالم من بقاء التكليف والوجوب
بعد ترك المقدمة للزوم القبح على الحكيم مع فرض التكليف حين عدم قدرة المكلف بسبب
ترك المقدمة ومنها ما ذكروه في اخر مسئلة اجتماع الامر والنهي فيما لا يمكن الانفكاك عن احد
الطرفين مثل من دخل دار قوم غصبا ففيه اقوال ثلثة الاول انه مأمور بالخروج وليس منهيا
عنه ولا معصية في الخروج وهو مذهب الحاجبي والثاني انه عاص لكن لم يتعلق به النهي
عن الخروج وهو مذهب الامام الرازي والثالث انه مأمور به ومنهي عنه ايضا ويحصل
العصيان بالفعل والترك كليهما وهو مذهب ابي هاشم واكثر افاضل متأخرينا بل هو ظاهر
الفقهاء انتهى كلام الفاضل القمي ولا يخفى عليك ما في نسبة الثالث الى الفقهاء مع ان
في [illegible] وغيرها ادعى اطباق العلماء على تخطئة ابي هاشم والظاهر ان المشهور بين الفقهاء هو الاول

ايراد لصاحب المعالم

لما قلنا سابقا ان سقوط الوجوب عن ذمة المكلف اما بالاتيان به على وجهه او بالمخالفة عليه م

او الثاني ومن جملة فروع جواز صلوة المتوسط حين الخروج من الدار المغصوب مع الايماء
بالركوع والسجود وكذا الواجبة عند تضيق وقتها وليس ذلك الا من جهة عدم النهي عن الخروج
كما هو قول الحاجبي او من جهة عدم النهي وان كان حكم النهي باقيا وهو العصيان لعدم المنافاة
بينه وبين جواز الصلوة وانما المنافي له هو بقاء النهي فقط نظير ما ذكرنا وجه الاستدلال
بذلك على المطلب لانه ظهر من ذلك قبح الخطاب على ما لا يتمكن المكلف به وان كان ذلك بسوء اختياره
ومن هنا انقدح ما في كلام الفاضل المذكور ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ولذا
ولذا ذهب العلماء بصحة الصلوة عند الخروج لعدم توجه النهي عن الخروج حتى يلزم اجتماع الامر
والنهي المفضي الى بطلان الصلوة وكذا الكلام فيما نحن فيه لانه بعد ترك المكلف المقدمة المفضية
الى ترك ذيها لا يتمكن من اتيان المامور به حتى يتوجه الخطاب به ويبقى الوجوب بحاله بل
بمجرد ترك المقدمة حصلت المخالفة وسقط الوجوب عن ذمة المكلف وليس ذلك الا القول
بوجوب العقاب على ترك المقدمة فتامل ومنها ان من وجب عليه الحج لمكان الاستطاعة وتركه
عامدا واشتغل بالعبادة في يوم عرفة او النحر او غير ذلك من الاوقات التي يشتغلون الحاج
بالمناسك الواجبة في تلك مكة ومكانه فان الفقهاء كلهم افتوا بصحة عبادته الصادرة عنه
في تلك الاوقات المذكورة حتى القائلين بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن الضد نعم لو قطع المسافة
وذهب الى مكة واشتغل بالصلوة مثلا في مسجد الحرام في وقت الطواف الواجب او سائر المناسك
الواجبة لا اشكال في بطلان عبادته في هذه الصورة وهو خارج عن الفرض والكلام انما هو في
الصورة الاولى فان الحكم بالصحة في تلك الصورة الاولى لا ينطبق الا على مذهب المحقق السبزواري
وهو سقوط الامر بالمامور به بعد ترك مقدمته المفضية الى ترك ذيها لما قلنا من قبح

خطاب

خطاب الحكيم ح لعدم قدرة المكلف على اتيان المامور به وان كان ذلك بسوء اختياره فلو لم نقل بمقالته
وقلنا ببقاء الخطاب بعد ترك المقدمة لا بد من الحكم ببطلان عبادات ذلك الرجل عند
القائلين باقتضاء الامر بالشيء على النهي عن الضد لكون تلك العبادات اضدادا للمامور به
فان قلت وعلى القول بسقوط الامر بسبب ترك المقدمة لا بد من الحكم ببطلان عبادات
ذلك الرجل لكونها مرجوحة عند الشارع بسبب تركه المامور به الذي هو الحج ح وان لم يكن نهي
صريح عن تلك العبادات لعدم الامر المقتضي للنهي عن اضداده الا ان حكم النهي والعصيان و
المبغوضية عند الشارع باق بحاله مع ان العبادة لا بد فيها من الرجحان فلا يجتمع مع المرجوحية
لعدم معنى للعبادة المرجوحة قلنا سلمنا ان العبادة لا بد فيها من الرجحان ولا يصح ان تكون
مرجوحة لكن المرجوحية المضرة بها هي المرجوحية المصاحبة بالنهي بحيث صارت متعلقة للنهي و
كذلك الرجحان في العبادات لا بد ان تكون مجامعة للامر واما المرجوحية الذاتية التي لم
يتعلق بها النهي فعلا فلا مانع من اجتماعها مع العبادة الا ترى ان الفقهاء حكموا بصحة صلوة
الناسي للغصبية مع كون القعود والقيام في المكان المغصوب مرجوحا عند الشارع لعدم
التوجه لعدم توجه الخطاب على الغافل هذا تمام الكلام في التوجيهات لمذهب المحقق السبزواري
المستنبط من كلمات العلماء والحق ان كلامه على ظاهره وليس بتام ويرد اولا ان دليله العقلي
مانه تعتاده ايضا ما اختاره من تلك الصور الاربعة وهو ان العقاب انما هو لترك المقدمة
لكن لا يلزم من ذلك التزام القول بوجوب المقدمة الملازمة بين الوجوب والعقاب مطلقا
نعم القدر المسلم هو الملازمة في الجملة بمعنى ان العقاب لا بد ان يكون في مقابل ترك الواجب نفسيا
ونحن فيه وان كان نلتزم بالعقاب لكن الكلام في انه هو لترك المقدمة او لترك ذيها المسبب عن

ايراد على السبزواري في العقاب

من ترك علته التامة وهي المقدمة لان تركها علة تامة في ترك ذيها فيجوز ان يكون العقاب
على ترك ذي المقدمة وان لم يصل زمانه الآن الامر وكيفية معلوم بسبب ترك علته التامة
ولا ضير في الالتزام باستحقاق العقاب قبل وصول زمان الفعل المستحق عليه نضارة حاصل الكلام
ان الالتزام بثبوت العقاب ح لا يثبت وجوب المقدمة لعدم الملازمة بينهما كما قلنا بجواز
كونه لذي المقدمة قبل وصول زمانه ولا ضير فيه وثانيا نقول بعدم كون المويدات المذكورة
مؤيدات مذهبه وقد تعرض لها بالاول فلان الاول اما الاول وهو ما استدل به ابو الحسن
الاشعري فنقول مختار فيه الشق الثاني وهو خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا
مطلقا من جهة سقوط الامر بالعصيان والمخالفة لكن لا يلزم من ذلك كون العقاب للمقدمة
لجواز كونه لترك ذيها لحصول الاستحقاق له الآن بسبب ترك ما يفضي الى ترك المامور به
فكان المامور به ترك الآن لحصول القطع بتركه في زمانه بجهة ترك علته التامة التي
هي المقدمة فتامل وقد ظهر من هذا الجواب جواب الآخرين لانهما كلاهما من واد واحد **المقدمة**
الرابعة في بيان تاسيس الاصل في المسئلة واعلم انه يختلف باختلاف المذاهب في الوجوب
وقد عرفت سابقا ان للوجوب احتمالات متعدده مستقراد تمامه فمهما لاحظت كل واحد من تلك
المعاني تختلف الاصول بالجريان وعدمه فعلى ما اخترناه من الوجوب وهو الشيء الذي لا
ثواب عليه ولا عقاب للوجوب الشرعي حتى ينفى باصالة البرائة واما الاستصحاب ففيه وجهين
احدهما ان المسئلة عقلية والاستصحاب يقتضي حالة مشكوكة في الزمان الثاني ولا معنى
لشك العقل اذ معنى شكه عدم حكمه بمعنى ان كلما شك فيه العقل لا حكم له فيه **وثانيهما**
بعد الاغماض عن الاول ان اتحاد الموضوع شرط في جريان الاستصحاب وهو منتف هنا

الكلام في بيان تاسيس الاصل

لعدم

لعدم وجود الحالة السابقة المتيقنة الماخوذة في موضوع الاستصحاب وما يترائى في
بادي النظر من ان عدم الوجوب كان متيقنا في الحالة السابقة ولو قبل بوجوب ذي
المقدمة فيستصحب ففيه ان الكلام ليس في وجوب مطلق الشيء بل الكلام في وجوب
المقدمة بوصف كونها مقدمة للواجب كما هو المفروض فقبل عروض الوجوب على ذي
المقدمة للواجب لم يكن المقدمة مقدمة للواجب حتى نحكم بوجود الحالة السابقة وتستصحب
تلك الحالة عند عروض الشك بل هو مشكوك من اول الامر والحاصل ان الاستصحاب
لا يجري فيما نحن فيه لعدم اليقين السابق والشك اللاحق حتى يستصحب بل هو مشكوك
ابدا نعم يمكن اجراء الاصل العدم او هو اصل محكم وقاعدة مستقلة عند العقل بمعنى انه
اذا دار الامر بين الوجود والعدم يحكم بالعدم وله معنيان **احدهما** ان المراد من الحكم
بالعدم ترتب آثار العدم عليه ولو كان يتخلف الآثار وجوديه **وثانيهما** ترتب آثار
العدم عليه بالنسبة الى العدميات فقط لا الوجوديات والمراد من اصل العدم في المقام هو
المعنى الثاني لا الاول لان الاول اثباته في غاية الاشكال ولا يخفى عليك ايضا جريان نفس الا
صول في بعض الموارد المخصوصة كحالة الاطلاق كما اذا شككنا في ان الصلوة وقت
الازالة هل هي حرام بسبب كون تركها مقدمة للمامور لا يتمسك في صحتها باصالة [illegible]
الصلوة مثلا وكذا للسائر الواضح المخصوصة فتامل وان كان المراد من الوجوب هو
الوجوب الاصلي الذي اختاره الفاضل التوني المستفاد من الامر بذي المقدمة التزاما بان يكون
مدلول الخطاب على وجوب ذي المقدمة مطابقة وعليها التزاما المترتب على تركها
الذم والعقاب فلا تشكيك في جريان اصالة البرائة لانها لنفي العقاب وهو موجود بالنسبة

الى هذا المعنى فيمكن اجراءها في نفيه واما الاستصحاب فلا لما ذكرنا من الوجهين السابقين
واما اصالة العدم واصول الاخر في بعض الموارد المخصوصة فكالثاني في الجريان واما
ان كان المراد من الوجوب ما اختاره المحقق السبزواري وهو ان العقاب لترك المقدمة منه
مع ترك ذيها عقاب واحد وهو عند القائلين بوجوبها لاجل تركها وعند القائلين بعدمه
لترك ذيها فقط فح لا شك في عدم جريان اصالة البراءة لانها لنفي العقاب وهو متيقن
الثبوت على التقديرين اي سواء كان لترك المقدمة او ذيها فلا معنى لنفيه وانما الجاري
هنا هو اصالة تاخر الحادث اي اصالة تاخر العقاب الى زمان ترك ذي المقدمة ولذا
قالوا بظهور الثمرة بين القائل بالوجوب وعدمه باتصاف التارك لها قبل ان يصل زمان
ذي المقدمة بالفسق واستحقاق العقاب وعدمهما فعلى القول بوجوب المقدمة يتصف
التارك بهما بالفسق والاستحقاق حين تركه وعلى القول بالعدم لا بل يتصف بهما بعد وصول
زمان ذي المقدمة واما اصالة العدم وساير الاصول في بعض الموارد المخصوصة فكالسابق
بلا تفاوت فتامل وان كان المراد من الوجوب اللفظي بمعنى ان اللفظ الدال على وجوب ذي
المقدمة دال على وجوب المقدمة ايضا فح يمكن جريان اصول اربعة احدها اصالة عدم ارادة
الواضع وتصوره عند تصور المعنى الموضوع لذي المقدمة اي عدم تصوره مع تصور المعنى
الموضوع لذي المقدمة وثانيها اصالة عدم وضع اللفظ الموضوع لذي المقدمة في
مقابلة ايضا بحيث يكون اللفظ دالا عليه مع الدلالة لذي المقدمة وثالثها اصالة عدم
دلالة اللفظ اياه عند الدلالة لذي المقدمة وذلك الثالث لازم للثاني اذ عدم دلالة
اللفظ مسبب عن عدم الوضع ورابعها اصالة التوقف اي قاعدته اذ القاعدة هو التوقف

عند

عند عدم العلم بالوضع نظير الاحكام الشرعية اذ اللغة توقيفية كالاحكام الشرعية هذا تمام
الكلام في مقام تاسيس الاصل اذا تمهد هذا فاعلم ان الاقوال في المسئلة خمسة احدها
الوجوب مطـ وهو مذهب اكثر الاصوليين بل ربما ادعى بعضهم الاجماع على ذلك وبعض اخر
ادعى الضرورة والبداهة وثانيها عدم الوجوب مطلقا نقله البيضاوي عن بعض الاصوليين
والشهيد الثاني في تمهيد القواعد وثالثها التفصيل بين السبب وغيره وذهب اليه
الانضبه ونسبه جماعة الى السيد ره وصرح الفاضل التوني وصاحب المعالم ان تلك النسبة في غير
موضعه لانه حمل الواجب بالنسبة الى السبب مطـ وبالنسبة الى غيره محتملا للاطلاق والتقييد
فيحكم بوجوب السبب مطلقا لعدم احتمال التقييد ويتوقف في غيره لاحتمال كون الوجوب مقيدا
بالنسبة اليه وهذا بعينه قول المشهور في مقدمات الواجب المطلق والحق انه لا بد من ملاحظة
كلماته حتى يظهر صحة النسبة وعدمها وقال الاستاد دام ظله العالي الظاهر ان السيد مخالف
للقوم في الصغرى والكبرى لان مخالفته محضة في الاولى فقط فعليك بالتامل والتدقيق
حتى يظهر لك الحال ورابعها التفصيل بين الشرط الشرعي وبين غيره فالوجوب في الاول
دون الثاني وهو ما اختاره ابن الحاجب وخامسها التفصيل بين الشرط وغيره وقائله
غير معلوم والحق هو الاول لنا وجوه الاول الوجدان لانه لما لاحظنا وفتشنا وتدبرنا
وديدن العقلاء وجدنا انهم لما طلبوا شيئا ذا مقدمة مع التفطن بها عند الطلب يريدون
المقدمات مع ذلك ايضا تفصيلا ومع عدم التفطن يريدونها اجمالا بمعنى انهم لو تفطنوا
بها لارادوها وهذا اوضح الادلة واقويها على المطلوب والثاني تنقيح المناط معناه انه
لما لاحظنا الشرعيات وجدنا وجود الامر على بعض التعبديات من المقدمات كالامر بالوضوء

اد على الاستاد في ان السيد مخالف للقوم

في قوله واذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم بالغسل في قوله فان كنتم جنبا فاطهروا
مثلا فنسري من ذلك الى غيرها من التعبديات والتوصليات باعتبار ان الامر في هذا المقام
ليس الا لجهة المقدمية وكونها امتثالا عبادة وذات حسن انما هو مستفاد من دليل آخر لا من هذا
الامر بل كونه عبادة معلوم ومسلم قبل ذلك والامر وقع لجهة المقدمية فقط لانه من التوصليات
لو قلنا بكون العبادة والتعبد مستفادا من هذا الامر ايضا لزم كون جميع المقدمات تعبديات
مع ان اكثرها توصليات بلا شك فعلم مما ذكرنا وجوب جميع المقدمات تعبديات كانت
او توصليات لكن الشارع صرح ببعضها دون بعض الثالث ايضا تنقيح المناط الا انه
عكس الاول باعتبار التسري في هذا القسم مما هو من التوصليات الى التعبديات و
ذلك لانا لما لاحظنا الآيات والاخبار وجدنا ورود الامر فيها على كثير من المقدمات التوصليات
سواء كانت مقدمة الحرام او الواجب فنسري ونتعدى من ذلك الى غيرها من المقدمات
اما الآيات فمنها قوله تعالى ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا
بغير علم فانه نهى سبحانه عن سب آلهة الكفار من باب المقدمة احترازا عن سبهم الله
فنسري من ذلك الى مقدمات سائر المحرمات والى مقدمات الواجب لان المناط منقح في الجميع
وهو الاحتراز عن مخالفة الله تعالى فكما ان في فعل مقدمة الحرام مخالفة له سبحانه وتعالى وكذا
في ترك مقدمة الواجب فعلم ان فعل الثاني وترك الاول محبوب لله تعالى ومراده ومنها
قوله تعالى وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان فانه سبحانه امر
بمعاونة البر والتقوى ونهى عن معاونة الاثم والعدوان والفقرة الاولى تدل على
وجوب مقدمة الواجب ففيها احتمالات ثلثة احدها حمل الامر على الوجوب حتى لا بد من

التخصيص

لتها

من التخصيص في البر والتقوى وثانيها حمله على الاستحباب فكذلك لا بد من التخصيص ايضا وثالثها
حمله بمطلق الرجحان فيختلف بحسب اختلاف البر والتقوى فان كان من الواجبات فتجب المعاونة
وان كان من المستحبات فتستحب وهكذا فالحاصل ان في الاية دلالة على الامر بمعاونة البر
والتقوى اذا كانا واجبين من باب المقدمة والفقرة الثانية تدل على النهي عن معاونة الاثم
والعدوان وصدق المعاونة على الاثم والعدوان ان المعاونة على الفاعل بتحصيل المقدمات عليه
كبيع العنب للخمار وبيع الخشب للنجار الذي يعمل منه الصنم مثلا وبيع السلاح لقطاع الطريق
واعداء الدين وامثال ذلك فاذا كان معاونة الغير بتحصيل المقدمات له حراما ومنهيا
فكذلك تحصيل المقدمات على نفس الفاعل كان تحصيل نفسه مقدمات الحرام وتعاون
على وجود الحرام في الخارج اما بالطريق الاولى او باعتبار ان المناط منقح وهو التسبب بوجود
الحرام في الخارج فعلى هذا فعل الغير ومعاونته على تحصيل المقدمات ونفس الفاعل اذا
باشر بتحصيلها بالنسبة على تحصيل الحرام في الخارج سواء ولا فرق بينهما فيمكن التسري و
التعدي على سائر المقدمات المحرمات لتنقيح المناط ووضوحه فكذا التعدي من ذلك
على مقدمات الواجب ايضا اما من جهة وضوح المناط وهو تحصيل موافقة المولى والاحتراز
عن مخالفته او بعد ارجاع الواجبات على المحرمات باعتبار ان ترك مقدمات الواجب حرام
ايضا والفرق بين الواجبات والمحرمات من تلك الجهة ان المحرم من مقدمات المحرم هو السبب فقط
بخلاف مقدمات الواجب فانها واجبة ولو كانت شرطا او غيره باعتبار ان ترك كل واحد
منها مستلزم لترك الواجب فيكون حراما ومنها قوله ولولا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا
في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون فانه تعالى اوجب النفر على طائفة

للتفقه والانذار لتحصيل الحذر الواجب فانه لا شك في وجوب الحذر كما هو مقرر في محله
باعتبار عدم امكان حمل لعل على معناه الحقيقي وهو الترجي لعدم المعنى بترجي الله سبحانه وتعالى
فلا بد من حمله على الوجوب فانه تعالى اوجب الحذر لهم واوجب النفر للتفقه والانذار الواجبين حينئذ
مقدمة لتحصيل الحذر الواجب فيمكن الاستدلال بها حينئذ على وجوب جميع مقدمات
الواجب لعدم الفرق بين المقدمات فلا معنى لوجوب احدها دون الاخر ومنها قوله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا على وجه لاحتمال ان يكون وجوب التبين وجوبا ارشاديا بمعنى ان الشرط
في قبول قول الفاسق هو التفحص والتجسس عن حاله فعلى هذا لا شاهد فيها على المطلوب كما
هو الظاهر واما ان كان المراد من الوجوب هو الوجوب الغيري بمعنى ان التبين واجب من
جهة توقف وجوب التبين مقدمة على قبول قوله فيكون واجبا فيسري من ذلك على
ساير المقدمات بالطريق المذكور في الايات السابقة هذا تمام الكلام على نحو الاجمال في
الايات واما الاخبار الدالة على وجوب المقدمات اكثر من ان يحصى واذ بد من بعض
من الامر بتطهير الثوب عن الابوال والاوراث مما لا يؤكل لحمه لاجل الصلوة وغير ذلك مما
لا يعد ولا يحصى عليك ملاحظتها وتتبعها حتى يتضح لك ما ادعيناه من وجوب المقدمة
كمال الوضوح **الرابع** الدليل العقلي وهو توجه المذمة على تارك المقدمات من حيث انه
تارك للمقدمة فان توجه الذم عليه دليل على وجوبها والا فلا معنى للذم على تارك غير الواجب
واجيب عن ذلك بانه سلمنا حصول الذم ووجوده على تاركها الا ان كونه على ترك المقدمة غير
مسلم بل انما هو لانضمامها على ترك ذي المقدمة والجواب عن ذلك الجواب اذ ذلك الجواب
يمشي على القول بكون وجوب مقدمة الواجب وجوبا اصليا يترتب عليه الثواب والعقاب

الرابع الاستدلال بالعقل

وقد

وقد عرفت فيما سبق ان المختار الوجوب التبعي الذي لا يترتب عليه ثواب ولا عقاب والحق
في الجواب انه سلمنا وجود الذم على تارك المقدمة ولكنه من جهة ترك ذي المقدمة باعتبار
ترك علته التامة ولا شك في انعدام الشيء بعد انعدام علته التامة فيرجع الذم بالاخرة
الى ترك ذي المقدمة والذم على تارك المقدمة انما هو باعتبار ترك العلة التامة المقتضية
لترك المعلول مطلقا **والخامس** ما استدل به ابو الحسن الاشعري وذكره صاحب
المعالم والقوانين وغيرهم في كتبهم وهو انه لو لم تكن المقدمة واجبة للزم اما تكليف ما لا
يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا والتالي بقسميه باطل اما بيان الملازمة فانه مع انتفاء
الوجوب كما هو المفروض يجوز تركه وح وفي قوله وح لاحتمالات ثلثة احدها الترك وثانيها
الجواز اي جواز الترك وثالثها الترك المستند الى الجواز والظاهر هو الثالث بمعنى قوله
وح اي حين جاز تركه وتركه الفاعل من جهة جوازه فان بقي الواجب واجبا لزم تكليف
ما لا يطاق اذ حصوله حال عدم ما يتوقف عليه ممتنع وان لم يبق واجبا خرج الواجب المطلق
عن كونه واجبا مطلقا بدون الاطاعة كما هو المفروض وبدون المخالفة لعدم وصول
زمان ذي المقدمة حتى يحصل المخالفة اذ من المعلوم ان الخطاب الثابت لا يرتفع الا باحد
الامرين المذكورين والمفروض عدمهما واجاب صاحب المعالم باختيار الشق الاول وهو
لزوم تكليف ما لا يطاق على تقدير بقاء الواجب في وجوبه بان المقدور كيف يكون
ممتنعا والبحث انما هو في المقدور وتأثير الايجاب في المقدور غير معقول ومعنى قوله
والبحث انما هو في المقدور كما فهم الفاضل السيد صدر الدين ان الكلام في المقدمات
المقدورة كما صرح به في صدر البحث فاذا ترك مقدمة من المقدمات لا يلزم من ترك

استدلال ابى الحسن الاشعرى

ذلك

ذي المقدمة لامكان اتيانه باتيان مقدمة اخرى من المقدمات المقدورة مثلا اذا
ترك الوضوء في اول الظهر لا يلزم منه ترك الصلوة لامكان اتيانها بوضوء اخر في ثاني
الاوقات او بغسل الجنابة مثلا وجوابه بقسميه الى الجواب الحلي والنقضي اما الاول
الكلام انما هو في المقدمات المذكورة المقدورة وغير المقدورات خارجة عن محل
الكلام كما صرحنا به في اول البحث والثاني النقض بترك المقدمة عصيانا على القول بوجوبها
فانه اذا ترك المكلف المقدمة عصيانا على تقدير الوجوب ايضا يلزم احد المحذورين
المذكورين كما يشعر به قوله وقائم الايجاب في القدرة غير معقول والجواب عن ذلك
هنا جواب لك ثم هذا حاصل كلام صاحب المعالم ويمكن الجواب عنه بوجوه احدها
بالمنع من انحصار الكلام بالمقدمات المقدورة بل هو اعم من ذلك وثانيها بعد تسليم
ذلك نفرض الكلام فيما المقدمات عديدة لكنه ترك المقدمة الاخيرة التي لا يمكن اتيان
ذي المقدمة بعد تركها مع المقدمة عبارة عن ذلك فقط والمقدمات المتقدمة على ذلك لسبب
مقدمة في الواقع فكيف التخلص في هذا المقام وثالثها سلمنا ذلك ايضا ولكن نفرض الكلام
فيما له مقدمة واحدة فقط وتركها وليست له مقدمات اخرى حتى يمكن اتيانه باتيان تلك
المقدمة والجواب عن ذلك النقض جواب لك فيما نحن فيه واجاب الفاضل التوني عن ذلك   الفاضل القمي / جواب الفاضل
ايضا باختيار الشق الاول بانه لا ضير في لزوم توهم ما لا يطاق ح لان الامتناع بالاختيار
لا ينافي الاختيار خطابا او عقابا بل يشق اختياره ترك المقدمة المفضية الى ترك ذي المقدمة
والجواب عنه واضح كما مر مرارا في مقامات عديدة انه لا شك في قبح الخطاب على الحكيم ح
لو سلمنا ثبوت العقاب لكن الخطاب لا نسلم للزوم القبح على الحكيم كما اذا قطع المكلف يده بسوء

اختياره

اختياره ثم لا ضير في عقاب ابده بسبخ امته على ذلك بل باذاء فعله الا انه لا شك في قبح
الخطاب على الوضوء على ذلك الشخص واجاب عن ذلك بعضهم باختيار الشق الثاني وهو خروج
الواجب عن كونه واجبا مطلقا بدون الاطاعة والمخالفة بانه سلمنا لزوم خروج الواجب عن
كونه واجبا لكنه لا بد من احد الامرين بل يحصل المخالفة لانه اذا ترك المقدمة المفضية
الى ترك ذي المقدمة فقد حصل المخالفة للزوم تركها ترك ذيها فكانه خالف المولى وترك
ذي المقدمة راسا والجواب عنه ان العقاب المسبب عن المخالفة ان كان على ترك المقدمة من
حيث هو وهذا يتلى زيد من مذهبنا وهو ما اختاره السبزواري وهو خارج عن محل
الكلام وان كان على ترك ذي المقدمة بسبب ترك المقدمة المفضية الى ترك ذيها وان كان
العقاب الآن قبل وصول زمان المستحق عليه فمع ذلك لا ملازمة بين ثبوت العقاب و
الوجوب لان الوجوب لا بد له من انشاء من الشارع ولم يثبت والحق في الجواب عن اصل الدليل
هو الترديد بين المقدمات بمعنى ان المراد من المقدمة هي المقدمة المقدورة بمعنى كانت
بحيث لو تركت لامكن اتيان ذي المقدمة واما باتيان المقدمات الاخر او باتيان تلك
المقدمات المذكورة في الان الثاني او الثالث مثلا فح نختار الشق الاول بما اجاب به صاحب
المعالم فلا يعرف وان كان المراد منها المقدمة التي لو تركت لا يمكن الوصول الى ذي المقدمة
ابدا كان تكون المقدمة منحصرة على تلك المقدمة فقط او كانت المقدمة الاخيرة التي لا
مقدمة بعدها فح نختار الشق الثاني اي خروج الواجب عن الوجوب بسبب المخالفة بترك المقدمة   التارك
المفضية الى ترك ذيها لكن لا يلزم منه وجوب المقدمة لان الوجوب لا بد له من انشاء الشارع   استدلال النافين
ولم يثبت واستدل النافون مطلقا بوجوه الاول وفيه انه الاصل الاجرى له في المقام

الاصل

لم في المقام لان المسئلة عقلية وجريان الاصل انما هو في مقام الشك كما هو ظاهر عند
ضمن في مقام الشك لا حكم للعقل ومعنى عدم حكمه في هذا المقام عدم وجوب المقدمة هذا
اذا كان المراد في المسئلة انشاء العقل واما اذا كان اعم منه اي انشاء العقل ومن ادراكه فا
لكلام في جريان الاصول وعدمه هو التفصيل الذي سبق منا في مقام تاسيس الاصل قبيل هذا
من عدم جريان اصالة البراءة والاستصحاب ومن جريان بعض اصالة العدم على معينة ومن
بعض الاصول في بعض المقامات الخاصة والتفصيل ناكول الى ما سبق في المقام المذكور وان
شئت فراجعه لان ما ذكره مرة اخرى هنا تطويل بلا طائل ومع ذلك كله من المعلوم البديهي
ان جريان الادلة الفقاهتية انما هو عند فقدان الادلة الاجتهادية في البين وقد عرفت
الادلة المذكورة سابقا واي دليل من الادلة الاجتهادية اعظم من ذلك فلا معنى للتمسك بالاصل
في هذا المقام اصلا والثاني انه لو كانت المقدمات واجبة لوصل ذلك الينا
من الشارع بحيث لا تكون المسئلة خلافية لانها من جملة المسائل العامة البلوى ومقتضى
الشفقة والعطوفة من الشارع بالنسبة الينا ايصالها لنا لشدة سبب الحاجة الينا فعدم ذلك
كله عدمه اي عدم وصوله الينا الدليل على عدم الوجوب وفيه اولا منع عدم وصوله
من الشارع الينا لما سبق من الايات والاخبار الدالة على الوجوب ومع ذلك كله لا معنى
لانكار الوصول الينا من الشارع وثانيا بعد تسليم عدم الوصول بالايات والاخبار انه لما
كانت المسئلة من الواضحات حاكم العقل بالحكم على الوجوب قطعا فان قلت فكيف تكون
المسئلة من المسائل الواضحة البديهية مع هذا الاختلاف العظيم بين العلماء الاعلام الكاملين
العقول قلنا ان المدار في فهم العقل في امثال المقامات على العقول الخالية من الشكوك والشبهات

والتدقيقات

بدل الفلسفية صح

والتدقيقات الفلاسفية والموجب للاختلاف بينهم انما هو ذلك لا غير واما الاذهان
الخالية من الشكوك والشبهات لا شك في حكمها على الوجوب قطعا والثالث انه لو كانت المقدمة
واجبة لما جاز التصريح بجواز تركها مع انه جائز وهذا يكشف عن عدم وجوبها واجيب عنه
بوجوه الاول انه مجرد دعوى بلا دليل ولا قائل بجواز التصريح بجواز الترك بل جماعة
من الاصولية قائلون بوجوبها مستندا في ذلك الى عدم جواز التصريح بالترك فلا معنى لجعله
دليلا على عدم الوجوب كما جعله المستدل والثاني انه بعد تسليم جواز التصريح بالترك ان
انه في بادي النظر واما بعد التعمق فلا يجوز لتفصيل ذلك ان الملازمة والتلازم بين
وجوب المقدمة وذيها لما كانت خفية غير ظاهرة وليست بينة بالمعنى الاعم او الاخص
بل تحتاج الى بعض المقدمات المطوية مع قطع النظر عن تلك المقدمات المطوية فعقله
عنها يجوز الانسان التصريح بالترك واما بعد التفطن والملاحظة لتلك المقدمات فلا
يجوز التصريح وهذا معنى قوله يجوز في بعد بادي النظر واما بعد التعمق والثالث ما اجاب
به سلطان العلماء في حاشيته على المعالم وهو ان صحة التصريح بعدم وجوب المقدمة لا ينافي
ظهور وجوبها عند عدم التصريح اذ يجوز التصريح بخلاف ما هو الظاهر كما في القرائن الصارفة
في المجازات عن المعاني الحقيقية والخصم لا يدعي الا ظهور وجوب المقدمة عند ايجاب ذي
المقدمة مع عدم دليل وقرينة الا ان يدعي عدم الفرق بين التصريح وعدمه وهو
في مرتبة الدعوى وفيه انه لا معنى لتنظيره ذلك بالمعاني المجازية وغيرها من المطلقات في كونها
ظاهرة اولا في المعاني الحقيقية او الاطلاق لم تنصب قرينة على ارادة الحقيقة او التقييد
ولا ضير في نصب القرينة بعد ذلك على ارادة الحقيقة او التقييد لان ذلك من لوازم الالفاظ

وما نحن فيه ليس من هذا القبيل اذ ان الاستلزام بين وجوب المقدمة وذيها عقلي
لا لفظي حتى يكون كالمعاني المجازية والمطلقات ثم لا معنى للتفكيك بينهما بنصب القرينة
على الخلاف لانه ليس منوطا بجعل الجاعل وتابعا لارادته حتى ينصب القرينة على الخلاف كنصب
القرينة على ارادة المفهوم من الشرطية مثلا لان الشرط موضوع للمنطوق والمفهوم فاذا لم يكن
المفهوم مرادا مثلا يكون اللفظ مجازا لاستعماله في جزء ما وضع له وما نحن فيه ليس من هذا
القبيل حتى يجوز التصريح بجواز الترك كما قيل ولا يكون منافاة بينهما بل لا يجوز التفكيك بينهما
لكون اللزوم عقليا كما قلنا والحق في الجواب عن الدليل الثالث لهم ان المقدمة للواجب اذا لوحظت
بنفسها مع ملاحظة كونها مقدمة للواجب فلا يجوز التصريح بجواز الترك ولا فرق بينهما
اي بين الجواز في الصورة الاولى وعدمه في الثانية بين الشرع والعقل واما صاحب المعالم
فقد فصل بينهما اي بين العقل والشرع حيث قال والحكم بجواز الترك هنا عقلي لا شرعي
لان الخطاب به عبث فلا يقع من الحكيم وكان مراده ان تصريح الشارع بجواز الترك با
للفظ بان يقول انت في سعة من المقدمة ونحن لا نوجب اتيانها لا بد ان يكون لحكمة ولا يمكن ان
تكون خالية عنها وهي ليست الا دفع الكلفة الحاصلة من وجوب المقدمة على تقدير وجوبها
وهي موجودة على تقدير عدم وجوبها ايضا لان اتيان ذي المقدمة لا يتاتى بدون اتيانها
فلا يتفاوت الحال بين وجوبها وعدمه في حصول الكلفة بل لا بد للاتي لذي المقدمة من
اتيان مقدماتها ولم تكن واجبة وفيه منع انحصار الحكمة على دفع الكلفة لوجود المصلحة الاخرى
في التصريح بجواز الترك والاعلام بالواقع وهو دفع الاختلاف بين العلماء الاعلام وعدم
ترتب الثمرات المترتبة على الوجوب على تقديرها واي فائدة اعظم من ذلك والحاصل ان مراده

مع قطع النظر عن وصف المقدمية فلا اشكال في جواز التصريح بتركها وان لوحظت بذلك الوصف يعني
صح

مراده ان الشرع والعقل متطابقان في الحكم بالجواز على تقدير ملاحظتها اي المقدمة من حيث
هي مع قطع النظر عن وصف المقدمية وبعدمه اي بعدم الجواز على تقدير ملاحظتها
بذلك الوصف الا ان تصريح الشارع باللفظ الدال يقتضي حكمة وليست فليس مراده الا
بالتفريق بين العقل والشرع حتى يلزم خرق القاعدة المسلمة بينهم من ان كل ما حكم به العقل
فقد حكم به الشرع وبالعكس فلا معنى لايراد الفاضل القمي ره لصاحب المعالم حيث قال وانا
استقصينا التامل في جواز انفكاك حكم العقل هنا من الشرع فلم نقف على وجه يعتمد عليه
لان مراده ره هو ما ذكرنا لا التفريق بين حكم العقل وحكم الشرع حتى يلزم ما اورده الفاضل
القمي طاب ثراه نعم لا يمكن ولا يصح تصريح الشارع بجواز التصريح باللفظ المطلق بان يقول
بجواز ترك المقدمة ولا يجب الاتيان بها لان اهل العرف يفهمون من ذلك دفع الوجوب من
المقدمة مطلقا حتى الوجوب المتفق عليه بين القائلين بعدم وجوب المقدمة كالوجوب
الشرطي المعبر عنه بالابدية والوجوب الارشادي مع انه مما اتفق عليه الكل حتى القائلين بعدم
الوجوب لان مقتضى الاطلاق اللفظ هو ذلك ومع ذلك كله يفهمون التناقض ان كان في
الكلام المتصل والرجوع عن وجوب ذي المقدمة ان كان في المنفصل اي في الكلام المنفصل بان
اوجب ذي المقدمة وبعده خاطب وصرح بعدم وجوب المقدمة واعلم ان شريف
العلماء حمل كلام صاحب المعالم يعني قوله والحكم بجواز الترك عقلي لا شرعي على هذا المعنى اي لا يجوز
تصريح الشارع بعدم وجوب المقدمة باللفظ المطلق وهذا الكلام وان كان كلاما جيدا
في حد ذاته الا ان صاحب المعالم يابى عن ذلك الحمل حيث علل كلامه بانه عبث لا يقع من الحكيم
والا فالاولى بناء على هذا الحمل التعليل بلزوم التناقض وفهم العرف رفع الوجوب مطلقا حتى

الوجوب الشرطي والارشادي ثانيها الرابع ان الموجب والطالب للشيء لا بد
له من ارادته وتصوره عند الايجاب والطلب ولا يعقل الايجاب من دونهما فلو كانت
المقدمة واجبة للزم ارادة المقدمة وتصوره عند ايجاب ذيها مع انا كثيرا ما نطلب
شيئا ولم يخطر ببالنا المقدمات فضلا عن ارادتها وايجابها ولو سلمنا الخطور في الجملة في
بعض الاحيان لكانت المقدمات القريبة لا البعيدة مع انه لا فرق بين القريبة والبعيدة
في الاتصاف بذلك الوصف اي صدق المقدمة لهما واجيب عنه ان مقصود الاصوليين
معرفة احوال الخطابات الشارع من الاوامر والنواهي الصادرة عنه المتعلقة باحوال
المكلفين وهو اي الشارع لما كان شاعرا ومتفطنا على الاشياء كلها فلا يمكن نسبة عدم
التصور والارادة اليه حين الطلب لشعوره وتفطنه في جميع الاوقات على جميع الاشياء
ويمكن الجواب عنه اجيب بان المقصود بالذات عند الاصوليين وان كان هو معرفة
احوال الخطابات للشارع المقدس الا ان عنوانهم اعم من ذلك حيث يقولون هل الامر
بالشيء يقتضي ايجاب مقدماته ام لا وامثال ذلك من العناوين العامة فالحاصل ان
مرادهم مقدمة الواجب سواء كان الموجب هو الشارع المقدس او غيره وعلى الكلام
بين الموجبين والنافين هو ذلك العنوان العام فالمثبت لا يثبت الا ذلك وكذلك
النافي فلا معنى للتخصيص بالشارع فقط والجواب الحق عن ذلك انه ان كان المراد من
الطلب هو الطلب الفعلي والحالي لكان الجواب في محله الا ان الطلب اعم من ذلك لشموله على النفلي ح
المحبوبية القلبية ايضا بمعنى كون ذلك الشيء مطلوبا ومحبوبا عند الطالب ويجب اتيانه
فلو سئل عنه لصرح بذلك قطعا كما لو قيل لطالب الشيء هل تريد مقدماته ايضا لقال في الجواب

نعم

نعم والمقدار من الطلب يكفينا ولا حاجة الى الطلب الفعلي حتى يحتاج الى التفطن والشعور عند
الايجاب كما التزمنا بمثل ذلك في مسئلة الحسن والقبح بمعنى ان الحسن عبارة عما كان فيه حسن بحيث
لو تفطن به العقل لحكم بحسنه قطعا **الخامس** انه لو كانت المقدمة واجبة لصار شبهة
الكعبي على نفي المباح في غاية القوة تقرير ذلك ان ترك المحرمات واجب ولا يحصل ذلك الترك الا في
ضمن فعل من الافعال الخارجية فعلى هذا ان كانت الافعال مقدمة لتلك المحرم فتجب تلك
الافعال بعينها وهذا معنى قوله بنفي المباح **نقول** جواب ذلك مفصلا سيجيء تفصيله
ان شاء الله تعالى في المسئلة الآتية هي ان الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده ام لا والجواب الا
جمالي المناسب لهذا المقام ان الافعال ليست مقدمة للترك وان قلنا بعكس ذلك اي يكون
الترك مقدمة للافعال لكن لو سلم كون الافعال مقدمة للترك بل المقدمة في الترك
هو الصارف فقط وانما صار ذلك الصارف مقارنا لفعل من الافعال من باب الاتفاق
ولا يلزم من ذلك كون الافعال مقدمة لتلك الحرام **والسادس** انه لو كانت المقدمة
واجبة لكان تارك الوضوء في شاطئ النهر اقل عقابا من التارك البعيد عن النهر ولكان
البعيد اكثر عقابا بالترك المقدمات الكثيرة بل كل خطوة خطوة مقدمة لترك الوضوء مع
ان الاعتبار بعكس ذلك والجواب عنه اولا بالنقض بالثواب فان البعيد الآتي بالوضوء اكثر
ثوابا من القريب من شاطئ النهر وليس ذلك الا لوجوب المقدمة واثابتها بالمقدمات الكثيرة
وثانيا بالحل بانا لا نقول بالثواب والعقاب على المقدمة لان وجوبها عندنا كما حققناه في
تحرير محل النزاع هو الوجوب التبعي الذي لا عقاب على تاركه من حيث هو ولا ثواب على
الفاعل كذلك والثواب الذي قد قلنا به في المتوضي البعيد عن الماء ليس لاجل الاتيان

بالمقدمات بل الاجل الاقدام والانقياد والتبوء لدينا ان الماهي ديد وذلك صحيحت اخر
واما القول بالتفصيل فقد علمت سابقا ان المفصل في المسئلة صنفان احدهما احدهما
بين السبب وغيره من المقدمات وثانيهما بين الشرط الشرعي وغيره من المقدمات و
المفصل الثالث بين مطلق الشرط وغيره وقد قلنا انه غير معروف القائل اما الصنف الاول
وهو المفصل بين السبب وغيره هو ايضا قسمان احدهما قالوا ان الواجب هو المسبب
والسبب ايضا واجب من باب المقدمة والتوصل الى الواجب لاجله وثانيهما قالوا ان
الامر بالمسبب عين الامر بالسبب لان المسبب بدون السبب غير مقدور فلا يتعلق التكليف
عليه بدون السبب فالا ولون اي القسم الاول من القائلين بالتفصيل بين السبب وغيره
قد استدلوا على ذلك بوجوه منها الاجماع المحكي عن التفتازاني في شرح العضدي وغيره
اي غير العضدي منهم ايضا وهذا القول معروف بين الاصوليين والجواب عن الاجماع
اولا غير ثابت لكثرة المخالفين من الاصحاب والعامة ايضا ولم يثبت لنا هذا الاجماع و
ثانيا ان الاجماع منهم واجماعهم لا يعتني به عندنا وثالثا ان الاجماع منقول والمحصل
منه لا يفيد في امثال المسئلة لان هذه المسئلة عقلية والمدرك هو العقل وهو موجود عندنا
فلا يفيد الاجماع في العقليات والعرفيات مثل مباحث الالفاظ لان المدرك فيهما العرف
الموجود في ايدينا والحاصل ان الاجماع في مثل المسئلة غير ثابت الحجية نعم لو كانت المسئلة من
التعبديات لحجية خبر الواحد مثلا وان كانت هي ايضا من المسايل الاصولية الا انها لم تكن
من المسايل التي تدركها العقل او العرف بل من المسايل التعبدية التي لا بد من الوصول من
الرئيس فيمكن القول بحجية الاجماع في تلك المسئلة الاصولية وامثالها لامكان استكشاف

الرئيس

بالاجماع لان الاستدلال

الرئيس من اقوال التبعة له والحاصل ان القول بعدم حجية الاجماع في المسايل الاصولية
بنحو الاطلاق غير صحيح بل الحق هو التفصيل المذكور بين العقليات والعرفيات وبين
التعبديات ومنها ان التوصل بالواجب واجب اجماعا وليس بالشرط لما مر ان الواجب هو
المقدمة السببية وهو محل النزاع عندهم والمقدمة الشرطية خارج عنه لعدم وجوب الشرط
فتامل والجواب عنه ان تلك العبارة مجملة فان كان المراد ان التوصل بالواجب واجب
ان كل ما يتوقف التوصل الى الواجب به فهو واجب وهو عين محل النزاع بمعنى انه مصادرة
على المطلوب مع انه لو قلنا به لا فرق بين السبب وغيره من المقدمات لان التوصل الى
الواجب كما انه موقوف الى السبب كذلك غيره من المقدمات كالشرط لان التوصل بالمشروط
لا يمكن بدون الشرط ايضا خصوصا اذا وقع جزءا اخير للعلة التامة ومنها ان المسببات
لا تحصل في الخارج ولا يتعلق عليها القدرة الا باسبابها لان التكليف لا يتعلق الا
بالمقدور ولا شك ان المسببات غير مقدورة بدون اتيان الاسباب ولذا قالوا ان وجود
المسبب عند وجود السبب ضروري وعند عدمه ممتنع فلا يمكن تعلق التكليف به لكونه
غير مقدور وهذا الوجه هو العمدة من بين احتجاجهم بوجوب السبب وفيه اولا ان
هذا انما ينهض دليلا للفرقة الثانية التي تاتي الاشارة الى ادلتهم ان شاء الله وهم القائلون
بالعينية كما مر وثانيا نفي المقدمة السببية وانحصار مقدمة الواجب في غيرها لان
الواجب في الحقيقة على هذا التقدير يصير هو السبب والخروج عن المقدمية وثالثا
وهو الحق في الجواب ان المسببات ملكات فلا نسلم ان الفعل المكلف يكون مقدورا بالواسطة
والمقدور بالواسطة مقدور ويكفي هذا في صحة تعلق التكاليف بها اي بالمسببات ولا

بغير الاتيان بالفعل واجب فهذا مما لا ريب فيه وخارج عن محل النزاع وان كان المراد ان التوصل بالواجب م

حاجة الى كون المكلف به مقدورا ابتداءا والحاصل ان السبب مقدور وان كان بواسطة السبب المقدور ولا يصير ممتنعا لان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار وربما يورد عليه مضافا الى ما مر لزوم الجبر قلنا بوجوب السبب لان جميع الاشياء مسببات بمعنى ان للكل سببا آخر وكذا الى ان ينتهي الى الواجب تعالى لان كل ما اراد الله فهو كائن فليس المكلف مختارا بل مجبورا والجواب انا لا نجد اجمالا منه ان الكلام فيما له واسطة مقدورة لا في مطلق السبب وان هذا شبهة في مقابلة البداهة للقطع بكوننا مختارين في الافعال الصادرة منا والجواب التفصيلي سيأتي ان شاء الله تعالى في المسئلة الاتية ثم اعلم ان صاحب المعالم لما اختار وجوب السبب ذكر من جملة ادلته ان القدرة غير حاصلة مع المسببات فيبعد تعلق التكليف بها وحدها هذا عين عبارته وحاصله الاستبعاد بكون التكليف متعلقا بالمسببات الغير المقدورة بدون الاسباب فتعلق التكليف بها ظاهر كاشف عن تعلقه بالاسباب والجواب عنه انه استبعاد محض لا يعتنى به في المقام لانه استحسان وهو ليس بحجة سيما من مثله ممن لا يقول بحجية الظنون الخاصة ومع ذلك كله لو تم هذا يأتي في الشرائط ايضا لكونها كالاسباب من تلك الجهة كما اشرنا اليه سابقا وحجتهم في نفي وجوب غير السبب من المقدمات هو حجة النافين مطلقا ولا حاجة الى الاعادة والجواب الجواب ومما ذكرنا ظهر استدلال المرتضى القائلين بالعينية بوجوب صرف الاوامر المتعلقة بالمسببات الى الاسباب وجوابه قد مر والحق والتحقيق انه لا مانع من الامر بالمسبب ولا حاجة لصرف ما ورد في الكتاب والسنة من الاوامر المتعلقة بالمسببات الى الاسباب ويظهر من الفاضل التوني التفصيل بين كون المسبب فعل الغير كالاحراق وبين غيره كالعتق وجعل الامر بالمسبب امرا بالسبب في الاول دون

الثاني ومنه ان الظاهر عدم الفرق بين القسمين في محل النزاع ونقول بعدم الفرق بينهما اذا كان المكلف مختارا ومقدورا له ولو بالواسطة ويظهر ثمرة القول بالعينية في النية ولا بد من نية السبب لانه المأمور على هذا التقدير وكذا في وجوب نفس الارادة المستلزمة للفعل بناء السبب في صدور الافعال فما وقع في كلام صاحب المعالم من ان البحث في السبب قليل الجدوى لان تعلق الامر بالمسبب نادر بمعنى ان الغالب تعلق الامر بالاسباب كامر الشارع بالوضوء والغسل لا الاثر الحاصل منهما واثر الثلث فيما اي في وجوبها هين الح في غير محله لان لازم القول بوجوب نفس الارادة لانها السبب لجميع الافعال وليست الاوامر متعلقة بها في الغالب بل متعلقة بالمسببات والا لكان المكلف اذا اراد فعل الصلوة ولكن لم يفعله ممتثلا وبطلانه واضح وقال الفاضل التوني رادا على صاحب المعالم ومانيًا ان النزاع في السبب قليل الجدوى الح فيه ما لا يخفى اذ التعليق بالمسببات وان لم نقل بكونه اكثر كالامر بالكفارة والامر بالعتق ونحوهما فان الصيغة سبب للعتق والعتق سبب للكفارة ولاحظ تعلق التكاليف بالكليات مع ان الفرد انما هو سبب لوجود الكلي ومنه اولا ان ادعاء كون الفرد مقدمة للكلي مسلم وغير معقول لان الفرد مركب من الطبيعة والتشخص ولا يمكن ان يكون المركب علة لحصول جزئه بل ما يمكن ان يقال ان التشخص سبب لوجود الكلي الطبيعي لا الفرد بل الفرد عين الكلي اوهو موجودان بوجود واحد فتأمل وثانيا بعد تسليم كون الفرد مقدمة للطبيعة فانما يرد هذا الايراد عليه لو كان ممن يقول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج واما ان انكر ذلك كما انكره جماعة وقالوا ليس الموجود في الخارج الا الافراد ومعنى وجود الكلي في الخارج بمعنى وجود اشخاصه فلا يرد

رد على صاحب المعالم الفاضل التوني

لحصول الجنس في ضمن الفصل في الخارج فالفصل سبب لوجود الجنس في الخارج كان فالحق في شخص سبب لوجود الكلي

عليه هذا الايراد لان متعلق الاحكام ح هو الافراد لا الكلي لعدم وجوده الخارجي فلا
لتعلق التكليف عليه بل لابد من الالتزام بكونه الافراد فيكون الافراد واجبا اصليا لا
مقدمة كما لا يرد عليه هذا الايرادات فان بكون الحسن والقبح انما هو بالوجوه والا
عتبارات مطلقا لا ذاتيا مطلقا او ان الحسن ذاتي دون القبح بل هو بالوجوه والاعتبارات
وانهما في بعض الاشياء ذاتي وفي البعض الاخر بالوجوه والاعتبارات والسر في عدم
ورود الايراد في الصورة الاولى وان قال بها ان اللازم ح هو تعلق الاحكام والتكاليف
بالافراد وانما تختلف بحسب الوجوه والاعتبارات بحسب التشخصات من جهة الازمان
والامكنة وغير ذلك من التشخصات فكل فرد صار حسنا يتعلق عليه التكليف كالصلوة
في المسجد مثلا وكل فرد صار قبيحا لا يتعلق عليه كالصلوة في المكان المغصوب فح لا يكون
الواجب الا الافراد لا الكلي حتى يكون الافراد مقدمة له كما لا يرد عليه هذا الايراد ايضا
ان قال بان المقدور ما بالواسطة ليس بمقدور والحال انه بناء على هذا لابد ايضا من القول
بكون الافراد متعلقا للتكاليف لعدم القدرة على الكلي الا بواسطة الافراد والحاصل ان
ايراد الفاضل المذكور لا يتوجه على صاحب المعالم الا بعد ان يعلم عدم قوله باحد من تلك
الاشياء الثلثة المذكورة مع انه اي علم قوله بها او ببعضها غير معلوم فتامل جيد في
المقام فانه من مزال الاقدام واما القول بالتفصيل بين الشرط الشرعي وغيره فقد ذهب اليه الحاجبي
والعضدي وقالا بوجوب الشرط الشرعي هنا دون غيره وهنا احتمالان احدهما انهما قالا
بالوجوب في الشرط الشرعي دون غيره حتى السبب كما هو مقتضى اطلاق كلامهم لتفهم الوجوب
عن الغير مطلقا وثانيهما ان مرادهما غير السبب بناء على ادعاء بعضهم عدم الخلاف في وجوب السبب كما

وجوبه

وجوبه مسلم عندهم الكل ولا خلاف فيه بينهم لكونه كاسائر المسلمات عندهم كما فهم المحقق البهبهاني
من كلام الحاجبي والعضدي حيث قال ان مرادهما غير السبب من المقدمات ولعل السر في تفصيلهم
بين الشرط الشرعي وغيره ان سائر المقدمات من الشروط العقلي والعادي وغيرهما من المقدمات
الاخر لها مدخلية في ذات ذي المقدمات بمعنى انه لا يمكن تحقق ذي المقدمة في الخارج بدونها
ولابد للاتي لذي المقدمة من اتيان تلك المقدمات ولو لم تكن واجبة بخلاف
الشرط الشرعي لانه بجعل الجاعل وليس بينه وبين ذي المقدمة استلزام خارجي لجواز انفكاك
احدهما عن الاخر كاتيان الصلوة بلا وضوء فلو لم يكن الشرط الشرعي واجبا لتوهم المكلف رفع
يد الجاعل عن وجوبه وكانه رضي باتيان المشروط بلا شرط ولذا لابد من القول بوجوبه
حتى يتوهم ذلك فتامل واستدلوا على ذلك بوجوب الشرط الشرعي دون غيره اما بعدم
وجوب غيره بالاصل وبما ذكرنا من ادلة النافين كما ذكرناها تفصيلا واما بوجوب الشرط
فبان الشرط الشرعي لو لم يكن واجبا لجاز تركها فاذا اتى المكلف المشروط من دون شرطه
فح اما ان يكون الاتي بالمشروط فقط دون شرطه اتيانا لتمام المامور به اولا
فعلى الاول يلزم خلاف المفروض لان المفروض ان المامور هو المشروط مع الشرط وعلى
الثاني يثبت المطلوب وفيه ان عدم اتيان المامور به بسبب ترك الشرط لا يستلزم وجوب
الشرط لاحتمال ان يكون المامور به مطلقا بالوصف خاص وكيفية خاصة التي لها مدخلية
في المامور به ويختلف المامور به بسبب اختلاف ذلك الوصف كالصلوة مع الوضوء مثلا فان
المطلوب هو الصلوة بتلك الكيفية فاذا ترك المكلف الوضوء تختلف الكيفية المطلوبة
فلم يكن المامور به اتيا به واعلم ان بعض الاصوليين قالوا في مقام اصلاح كلام الحاجبي

الواجب

والقصد بان الشرط المذكور سبب في الحقيقة وقد عرفت الاتفاق في وجوبه حيث قال ان
هو الصلوة المتصفة بكونها صادرة عن المتطهر فالاركان المخصوصة مع الطهارة تم يكون سببا
لايجاد الهيئة الحاصلة المحصلة لحقيقة المامور به فيكون واجبا لكونه سببا ووجه اولا منع
وجوب السبب ايضا لعدم الاتفاق على وجوبه كما عرفت ان النافين مطلقا اكثر من ان يحصى وثانيا
على فرض تسليم وجوبه ان الطهارة جزء السبب لان السبب هي مع الاركان اما انها فقط ولا
نسلم وجوب جزء السبب ان سلمنا وجوب الكل وثالثا ان السبب والمسبب هنا شيء واحد لان المسبب
عبادة عن الاركان مع الطهارة وقد جعلتها سببا مع انه لا بد من الاختلاف بينهما في الخارج
وليس بينهما في المقام اختلاف لكونهما متحدا كما عرفته هذا تمام الكلام في مقدمة الواجب واما
الكلام في مقدمة الحرام فاعلم انه لا ملازمة بين مقدمة الواجب وبين مقدمة الحرام بمعنى ان
كل من قال بوجوب المقدمة في الواجب قال بكونها حراما في المحرم ومن قال بعدم الوجوب في الواجب
قال بعدم الحرمة في المحرم التي هي العلة التامة لوجود المحرم في الخارج محرمة بل القصد الى ايتان
~~العصيان~~ المقدمات الموصلة الى الحرام بل وان لم يفعلها تماما ولم يترتب عليه المحرم لكن كان
الاول فاسقا لاتيانها جميعا ولم يمنعه مانع ايضا لوجود المحرم والدليل عليه مذمة العقلاء لانه لا
شك في توجه الذم على ذلك الشخص الآتي للمقدمات والقاصد لاتيانها جميعا لم يمنعه مانع حتى
حصل الحرام في الخارج والذم كاشف عن توجه العقاب عليه في الاخرة ويدل عليه نحو قوله
تعالى ولا تعاونوا على ~~البر والتقوى~~ الاثم والعدوان لان المعاونة هي مباشرة الغير لاتيان
بعض المقدمات الواجبة لحصول الحرم في الخارج والسر في حرمتها ليس الا تبعيته لوجود المحرم
باتيان بعض المقدمات وهذا ايضا موجود في الاتيان بنفسه الى المقدمات كلها

(في الهامش: الكلام في مقدمة الحرام — بل الحق ان مقدمة المحرم)

او بعضها

او بعضها بنفسه لتنبيه بوجود المحرم في الخارج بسبب اتيان كل واحد واحد من المقدمات
وليس الحرمة في المعاونة الا من جهة التسبيب وهو موجود في الاتيان بنفسه ولا تفاوت
بين بنفسه وبين غيره بل هو بالطريق الاولى من مباشرة الغير وكذا يدل عليه فتاوى الفقهاء
رضوان الله عليهم بحرمة بيع العنب ليعمل خمرا او الخشب ليعمل صنما وبيع السلاح لقطاع الطريق
واعداء الدين وليس ذلك الا لما في المعاونة المنهي عنها في الشريعة المطهرة نعم اتيان المقدمات
المحرم من دون قصد حصول المحرم في الخارج بسبب الحرام واما مجرد قصد الحرام وعزمه في
النفس من دون ترتيب الاثار عليه واتيانه في الخارج وان كان يفهم من كلام صاحب
المدارك حرمته لكنه معفو عنه كما هو مقتضى الجمع بين الاخبار الدالة على كون نية السوء
مثل قوله في خصوص الكفار بنياتهم خلدوا والاخبار الاخر الدالة على عدم كون نية السوء
سوء وهذه الاخبار الكثيرة والجمع بين الاخبار هو القول بكونه معفوا اذا ندم التائب
قبل اتيان المقدمات واما مقدمة المكروه فهي كمقدمة الحرام بعينها من دون تفاوت
بينهما واما المباح فلا مقدمة له كما هو واضح واما مقدمات المستحب فهي كمقدمة الحرام
كالواجب ادلة واقساما فانه سيأتي الكلام فيها في بيان الثمرة ان شاء الله تعالى هذا تمام الكلام
في اصل المسئلة ولابد من الشروع الى الكلام في ثمرات المسئلة التي ذكروها فنحن نتعرض لها
بتمامها ان شاء الله تعالى ونبين صحتها وترتبها للمسئلة وعدمها ان شاء الله فنقول منها
ما ذكره الاصحاب اكثرها وهو العمدة بينها من بين الثمرات وهي انه لو كانت المقدمة واجبة
لحكم بفساد العبادات الموسعة المجتمعة مع المامور به المضيق كما الصلوة في المسجد عند
توجه الخطاب بازالة النجاسة عن المسجد وكالصلوة عند مطالبة الديان مع القدرة

(في الهامش: ليس بحرام — القول في مقدمات المكروه)

على الاداء وكاداء الفريضة في اول الوقت مع اشتغال الذمة بالقضاء مثلا وامثال ذلك
اما لو لم تكن المقدمة واجبة فلا نحكم بالفساد والسر في ذلك ان ترك الصلوة في امثال المذكورة
مقدمة لاتيان المامور به المضيق فلا يكون تركه واجبا وفعله حراما فاذا حرم فعله يلزم
الفساد للنهي عن تلك الصلوة المانعة عن ازالة النجاسة وهذا ثمرة القول بفساد الصلوة
ثم بعد احراز مقدمتين اخريين احدهما تسليم كون الترك مقدمة وثانيهما تسليم كون
النهي موجبا للفساد في العبادات والمشهور عند الاكثر تسليم تلك المقدمات الثلثة و
الحكم بالفساد نعم قال شيخ الطائفة في مقدمات كشف الغطاء بعد تسليم المقدمات الثلثة
ان الاقوى هو الصحة وادعى السيرة القطعية من لدن آدم الى زماننا هذا بصحة الصلوة عند
ذلك والا لزم بطلان عبادات اكثر الناس قال وان كان مقتضى المقدمات الثلثة بعد
تسليمها هو الحكم بالفساد الا انه كالشبهة في مقابلة البداهة وحكم الشيخ محمد تقي في
حاشيته على المعالم بفساد الصلوة لكن يرد المقدمة الثالثة وهي اقتضاء النهي فساد العبادات
باعتبار كون ذلك النهي تبعيا والمسلم هو الذاتي لا التبعي وسيأتي تمام الكلام في بيان الصحة والفساد
والمصنف في تلك الثمرات في ترتيب مسئلة الامر بالشيء تفصيلا ان شاء الله تعالى ومنها ما لو نذر احدا
ان يعطي على من اتى بواجب درهما مثلا فيبر ذمته بالاعطاء على اتى المقدمة اي مقدمة
الواجب على تقدير وجوبها ولا يبر ذمته بالاعطاء وعلى من اتى المقدمة على تقدير عدم وجوبها
والجواب عنه اولا ان المتبادر من الواجب المنصرف اليه الواجب النفسي لا المقدمي وثانيا
عدم صلاحية ذلك ثمرة لتلك المسئلة المهمة المعنى بها عند الاصحاب باعتبار انه من مبادي
الاصول التكلم في المسائل المستنبطة منها الاحكام الكلية كالثمرة الاولى مثلا بخلاف هذه

الثمرة

الثمرة الثانية لانها ليست كذلك بل انما هي تشخيص المصاديق التي يحصل البراءة بها بمعنى ان
الآتي للمقدمة من جملة مصاديق الاتي بالواجب فيبر الناذر بالاعطاء عليه ومنها ما لو نذر
احد ان يعطي درهما على من اتى بواجبات عديدة فيبر ذمته بالاعطاء على من اتى بالصلوة فقط
مثلا لان مقدمات الصلوة اكثر من ان تحصى فيصدق على ذلك المصلي انه اتى بالواجبات
العديدة لان الصلوة لا تحصل بدون المقدمات والمفروض انها واجبة فتحصل البراءة بالا
عطاء عليه بخلاف ما لو لم نقل بالوجوب اي بوجوب المقدمة لان المصلي ليس الا اتيا بواجب واحد
وفيه اولا عدم صلاحية ذلك ثمرة للمسئلة وثانيا ان المنصرف اليه عند النذر هو الواجبات
النفسية لان الاصل في العقود كونها احترازية لا توضيحية فلو كان المراد مطلق الواجب اعم من ان
يكون الواجب النفسي او الغيري لما كان محتاجا الى قوله عديدة لكفاية لفظ الواجبات
فقوله عديدة قرينة الى تخصيص الواجبات بالنفسية ومنها انه لو كانت المقدمة واجبة
لا يجتمع مع الحرام والا يجوز وبيانه ان المقدمة ان كانت من العبادات كالوضوء والغسل
لا يجتمع مع الحرام مطلقا وان لم تكن المقدمة واجبة لان العبادات لا بد لها من الامر ولا
يمكن بدونه والامر لا يلائم الحرمة فلا يجوز اجتماعها مع الحرام كالركوب على الراحلة
المغصوبة في طريق الحج او المشي من الارض المغصوب فيكون حراما مسقطا للواجب
لاداء مودى المقدمة المحللة وهو الوصول الى مكة نعم لو كانت من المقدمات الداخلية
اي الجزئية لا يجوز اجتماعها مع الحرام كالصلوة في الدار المغصوبة فان الكون جزء من الصلوة
ومقدمة لها ويبطل الصلوة بسببه اي بسبب ذلك الكون وان لم يكن واجبا حرمة اي وجوب
ذلك الكون من باب المقدمة اذ الوجوب الضمني حاصل باعتبار ان الصلوة المركبة من الاركان

فلا يحصل البراءة بالاعطاء الا عن تارك الواجبات الغيرية وثانيا ان قوله عديدة قرينة على كون المراد هو الواجبات النفسية منه

الا انه مطلقا وان لم تكن المقدمة من العبادات بل من التوصليات فيجوز

والكون واجبة فيجب الكون في ضمن الصلوة فلا يجوز اجتماعه مع الحرام باعتبار ان مطلق [الكل] مقتضى مطلوبية الجزء ايضا فلا معنى لكون الكل مطلوبا دون عين الجزء وما ذكرنا اتضح ما في كلام العلامة حيث قال وتظهر الثمرة في الصلوة في الدار المغصوبة فتصح الصلوة مع عدم القول بوجوب المقدمة ولا يصح مع القول به وقد عرفت بطلانه على كلا التقديرين

ومنها ما ذكره بعض الاصوليين من ظهور الثمرة في مسئلة اجتماع الامر والنهي باعتبار انه لو كانت المقدمة واجبة لزم اجتماع الامر والنهي في الواحد الشخصي في صورة الصلوة الى الدار المغصوبة والا فلا وفيه ان متعلق التكاليف هو الطبايع والفرد مقدمة لها فالمامور به هو طبيعة الصلوة ووجوب الفرد من باب المقدمة وكذا الغصب فان المنهي عنه طبيعة الغصب والفرد حرام من باب المقدمة فيلزم اجتماع الامر والنهي في خصوص الصلوة في الدار المغصوبة وهذا مما لا يجوز اصلا وفيه او لا منع كون الفرد مقدمة للطبيعة بل هما اي الفرد والطبيعة اما متحدان في الوجود الخارجي او موجودان بوجود واحد كما مر تحقيقه سابقا

ومنها ما ذكره الفقهاء في مسئلة صحة الوضوء لمس كتابة القران وعدمها الا انهم قالوا لو قد يجب الوضوء لمس كتابة القران ان وجب فالوا ان قلنا بوجوب مقدمة الواجب يصح الوضوء لمس كتابة القران والا فلا لعدم النص على كون مس الكتابة غاية للوضوء مع ان العبادة لا تشرع بدون الامر والحاصل ان الحكم بصحة الوضوء لهذه الغاية ومشروعيته متوقفة على وجوب مقدمة الواجب باعتبار كونه مقدمة للمس الواجب بالنذر والعهد واليمين وغير ذلك والا وان لم تكن المقدمة واجبة لا وجه للصحة لعدم النص بالخصوص بل الامر باعتبار والنهي لما امر به المولى بتوجيه مقدماته وما يحتاج المامور به اليه في الحصول الخارجي

شيء

مامور به الذي

شيء حسن عند المولى وعنوان مستحسن صيقول لعنايتي فالوضوء باعتبار النفس والانقياد للمامور به الحسن هو المسئول في المقام صحيح ولا حاجة الى التشخيص بالنص بالخصوص لما عرفت سابقا كلما هو حسن فهو مامور به عند الشارع وفيه انه لو كان كذلك لكان الحسن الله لباطني الواقعي كافيا في كون الشيء عبادة وما امر به لصار جميع المقدمات عبادة وليس كذلك بالعيان والجواب الحق انه لو قلنا بوجوب المقدمة ايضا لا يصير ذلك الوضوء عبادة لان الوجوب من باب المقدمة لا يفيد الا كونه مما لا بد له في اتيان المامور به من اتيان تلك المقدمة ولا يمكن التوصل اليه الا به فيجب من هذا الباب الا ان كونه عبادة يحتاج الى امر آخر غير امر المقدمي فالحاصل ان صحة الوضوء ومشروعيته من حيث كونه عبادة يحتاج الى النص غير وجوب المقدمة وهذا الوجوب المقدمي لا يكفي في كونه عبادة

ومنها انه لو كانت المقدمة واجبة لحرم اخذ الاجرة عليها لحرمة اخذ الاجرة على الواجبات والا فلا وفيه او لا منع الصغرى بمعنى انه لا نسلم حرمة اخذ الاجرة على المقدمة الموجبة باعتبار ان المقدمة هو نفس الفعل وحصول الفعل في الخارج سواء كان باخذ الاجرة او بغيرها مثلا ان المشي مقدمة للحج الواجب ولا يمكن الوصول بدونه الا ان المقدمة هي حصول المشي الموصل الى الحج سواء اخذ الاجرة بالمشي اولا كما اذا كان الحاج عن نفسه اجيرا الى الغير في المشي كان يكون سايقا له او كان حاملا مثلا وايضا احتج على الابواب الوارد على ان جميع تلك الصنايع والحرف مقدمة للواجب بنحو من الانحاء فيحرم عليهم اخذ الاجرة بالخياطة والحياكة والنساجة وغيرها مما يحتاج اليه الانسان كما اجيب بانه لو كان لا يحل اخذ الاجرة على تلك الاشياء لزم خروج العالم عن النظام وثانيا بمنع كلية الكبرى بمعنى لا نسلم ان جميع الواجبات يحرم اخذ الاجرة عليها لعدم الدليل العام

بل المقدمة والمسلم من الاجماع المدعى في المقام هو الواجبات النفسية كما ان المنافي والمبنا
من توهم حرمة اخذ الاجرة على الواجبات لا لاجل الواجبات الغيرية ومنها انه تظهر الثمرة في
استحقاق الثواب على فعل المقدمات والعقاب على تركها بناء على وجوب المقدمة وعدم
استحقاق شيء منهما بناء على عدم وجوبها والجواب عنه اولا ان هذه الثمرة لو ليست ثمرة
المسئلة الاصولية وليس شان الفقيه التكلم في الثواب والعقاب بل هذه من فروع الكلام
والتكلم فيها انما هو شان المتكلم وثانيا لا نسلم كونها ثمرة لان المسئلة ذات اقوال فقال بعضهم
بترتب الثواب والعقاب على المقدمة ~~من جهة عنوان الاطاعة~~ وبعض اخر فصل بين الثواب وبعضهم قال بعدمه
والعقاب والتزم به في الاول دون الثاني وبعض قال بالثواب لكن لا من باب المقدمة
بل من جهة عنوان الاطاعة وينبغي ان نشير الى ادلتها فنقول من قال بترتب الثواب والعقاب
كصاحب الاشارات تمسك بالايات والاخبار الدالة على وجوب الاطاعة والمعصية مثل
اطيعوا الله ورسوله ومن يعص الله فله نار جهنم وامثالهما مما دل على الاطاعة والمخالفة
لا تحصى وكذا بالاخبار الواردة على ترتب الثواب على المستحبات فهي ايضا تدل على ان
المقدمة من حيث هي يترتب الثواب والعقاب ففيما نحن فيه اعني فيما كان وجوب المقدمة
واجبة بالمناط القطعي وذلك مثل ما ورد في الاخبار من زيارة علي ع والحسن والحسين ع
صلوات الله عليهم فله مثلا بكل خطوة كذا وكذا وما ورد في المشي الى الحج والجهاد وبالجملة
ان الاخبار والايات الدالة على ترتب الثواب والعقاب على فعل المقدمة وتركها فكلما كان في
الواجبات يعني فيما كان ذي المقدمة هو عين ما نحن بصدده وكلما لم يكن منها في الواجبات
مثل هذه الاخبار المذكورة فبالمناط وبالجملة يقول هذا القائل بصدق في المقدمات صدق

الاطاعة

العقاب

الاطاعة والمخالفة فلا يترتب عليها الثواب والعقاب هذا دليل من تمسك بالثواب و
واما من قال بالثواب دون العقاب فيتمسك بما دل على الاطاعة وقال لا بعيد ان نقول
بالعقاب ايضا للزوم عقابات كثيرة بعدد المقدمات ولذلك ذي المقدمة عقاب واحد
وهو بعيد غاية البعد والتحقيق ان اشياء لا تدل على المطلوب ونحن نتكلم اولا في الثواب و
نقول ان شيئا منها لا يدل على المطلوب بوجوه **الاول** منع ترتب الثواب على الواجبات
الغيرية لما بين في محله **والثاني** ان غاية ما تدل هذه الاخبار على وقوع الثواب دون
الاستحقاق والكلام انما هو في الاستحقاق دون الوقوع لامكانه تفضلا وامتنانا
والثالث ان نقول هذا هو ثواب ذي المقدمة وزع على المقدمة فصار لكل خطوة كذا وكذا
ويؤيد ذلك ما ورد زيارة مولانا علي صلوات الله عليه ان لكل خطوة عمرة وحجة في الذهاب
وعمرتين وحجتين في الاياب ومن الواضح ان الاياب ليس من المقدمة قطعا ويقينا
اخرى احضرنا لا نسلم ترتب الثواب على المقدمات من حيث هي لعدم دلالة المذكورات
عليه هذا كله ومن هنا ظهر من قال بترتب الثواب والعقاب يرد قول لمن قال بالمخاصمة بالثواب
وثانيا في العقاب ايضا نقول ان المراد بترتب العقاب على ترك المقدمة عقابا مستقلا
مغايرا لعقاب ذي المقدمة فيتعدد لا دليل عليه اصلا لا عقلا ولا شرعا بل لا قائل به نعم
حكي الفاضل القمي لازم القول بوجوب المقدمة وقد عرفت آنفا ان لا ملازمة بين القول
وبين القول بوجوب مثل قول المفصل كيف وان تم لم يحتج الى كونها مقدمة ويكون وجوبها نفسيا
وهو واضح الفساد وان كان المراد ان التارك للمقدمة وذيها عقابا واحدا ولكن ذلك
العقاب للمقدمة عند تركها بسبب افضائها الى ترك ذيها وان لم يصل وقته كما اختاره

السبزواري في الرسالة المعمولة في مقدمة الواجب فهو ايضا ضعيف لكن بمثابة الاول في
الضعف وينبغي ان يذكر كلامه ره فنقول قال المحقق المذكور في تلك الرسالة ان من
وجب عليه الحج مثلا اذا ترك الذهاب اليه في وقت خروج القافلة الاخيرة التي لا يمكن الوصول
بعدها اليه في موسم الحج فاما ان لا يكون معاقبا لا على تركها ولا على ترك المضي الى تركه واما
ان يكون معاقبا على ترك الحج في زمان وصول موسمه واما ان يكون على ترك الذهاب
في وقته بسبب افضائه الى ترك الحج او على ترك الحج في وقت ترك الذهاب فان قيل بعدم
العقاب اصلا على ترك الحج ولا على ترك الذهاب فيلزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا
بدون الامتثال والمخالفة وهو ظاهر الفساد لان الواجب انما يخرج عن وجوبه باحد الامرين
وان قيل بالعقاب لترك الحج في موسمه بعينه يلزم ان لا يكون الامر الاضطراري متعلقا
للخطاب الشرعي ومتصفا بالحسن والقبح وهو بديهي الفساد عند العدلية وان قيل بالعقاب
لترك الحج في ترك الذهاب اليه فهو امر يلزم الحكم بالاستحقاق مع عدم وصول زمان المستحق
عليه فانحصر القول بكونه مستحقا للعقاب لترك الذهاب في وقته بسبب افضائه الى ترك ذي
المقدمة وهو المطلوب ثم قال سلمه الله تعالى ولعله قدس سره اخذ هذا القول عن شيخه صاحب
الذخيرة حيث قال في مبحث اخلال المصلي بازالة النجاسة عن ثوبه وبدنه ما حاصله ان
اطلاق كلمات الاصحاب يقتضي انه في العلم بالنجاسة بين ان يكون عالما بالحكم الشرعي
او جاهلا بل صرح بعضهم بان جاهل الحكم كالعامد لان العلم ليس شرطا للتكليف وهو
مشكل لقبح تكليف الغافل لكن قال انهم ان ارادوا انه كالعامد في وجوب القضاء فهو على
الاطلاق مشكل لان القضاء فرض مستانف يتوقف على الدليل فان ثبت مطلقا او في بعض الصور

الاعادة في الوقت فحسن لعدم حصول الامتثال
مع بقاء الوقت وان ارادوا انه كالعامد ثبت
في وجوب القضاء

ثبت الوجوب والا فلا وان ارادوا انه كالعامد في استحقاق العقاب فمشكل لان تكليف
الجاهل بما هو جاهل به كان تكليفا بما لا يطاق نعم هو مكلف بالبحث والنظر اذا علم وجوبهما
بالعقل والشرع فياثم بتركهما لا بترك ذلك المجهول كما هو واضح وذكر مثل ذلك في
مبحث الخلل في الصلوة ونقله عن شيخه الاردبيلي ره في ذلك الباب وتبعه في المقالة المذكورة
المحقق السبزواري في رسالته لان مرادهم ان التعلم واجب نفسي كما حققناه في رسالة
من كلامهم اذ من المستبعد جدا بنائهم على كون التعلم واجبا نفسيا فكان غرضهم ان العلم التفصيلي
الاجمالي وان كان كافيا في ثبوت التكليف الواقعي في ابتداء الامر اذ يمكن به السبب العلم
لكن المكلف لما اهمله في تحصيل العلم خرج وقت الامر المجهول من تحت قدرته فلا يمكن
تكليفه به من وقته مع تلك الغفلة فبسبب الخطاب منه لا يمكن ان يكون تركه في وقته لعدم مقدوريته
بل الترك السابق وهو ليس الا ترك المقدمة فان قلت اي فرق بين القول بكون ترك
المقدمة في زمانه او ترك ذي المقدمة في وقته مع فرض وحدة العقاب وان
هذا الا نزاع خال عن الثمرة قلت الثمرة بالنسبة الى زمان الفسق على القول بترتب العقاب
لترك المقدمة في وقته يحكم بفسقه في هذا الزمان ويترتب عليه جميع الاحكام المترتبة
على ترك ذي المقدمة من الخروج عن العدالة ونحوه على القول بانتظار ذي المقدمة لا يحكم
بفسقه في ذلك الزمان بل ينتظر وصول زمان ذي المقدمة تمت المسئلة بعون الله

سبحانه وتعالى والحمد لله رب العالمين

مبحث في اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على اشرف بريته محمد وآله الطاهرين اصل
اختلف العلماء في ان الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن الضد ام لا وعلى تقدير الاقتضاء هل هو
بطريق العينية او التضمن او الاستلزام وعلى تقدير الاستلزام هل هو عقلي او لفظي على
اقوال وقبل الخوض في المطلب لابد من رسم امور ينبغي في تنقيح المطلب وينفع نفعا معتدا به
الاول في تنقيح ان المسئلة هل هي من المسائل الاصولية ام لا بل من المبادي الاحكامية
وعلى الاول فهل هي لفظية او عقلية احتمالات يحتمل ان يكون من جملة المبادي الاحكامية
بوجهين كما ذهب اليه البعض من المتقدمين احدهما ان الاصول هو العلم الباحث
عن احوال الادلة بعد احراز الدليلية كالبحث عن حجية الكتاب وخبر الواحد والاجماع وغير
ذلك من الادلة مثلا وما نحن فيه ليس من هذا القبيل باعتبار ان الكلام في المقام في
تشخيص الموضوع وتعيينه بمعنى ان حكم العقل على الاقتضاء هل هو موجود ام لا وكل ما له
دخل في تشخيص الموضوع داخل على المبادي خارج عن المسئلة الاصولية وثانيهما ان
المبادي الاحكامية هي الامور الباحثة عن احوال الحاكم او المحكوم عليه او نفس الحكم وما نحن
فيه من جملة تلك الامور لان الكلام في هذا المقام انما هو عن احوال الحاكم وكيفية نفس
الحكم عينا او تضمنا او استلزاما كما مر فلا جرم ان ندخل على المبادي الاحكامية ولكن
الحق انها من جملة المسائل الاصولية لان المسئلة الاصولية عبارة عما له مدخل في الاستنباط
ولو في الجملة ولا شك في ان لها مدخلية في الاستنباط بمعنى ان الامر الثابت من الشارع
لفظيا كان او لبيا هل يستفاد منه حرمة الامر الضد فيكون حراما ام لا وهذا القدر كاف

في الاندراج

في الاندراج تحت الاصول ولان اصل كلامهم انما هو في الكبرى وهي حكم الشارع ورضاه بان
الامر بالشيء يفيد النهي عن ضده واما الصغرى وهي ان الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن الضد
بحسب العقل ام لا فلما كان ذلك خفيا وحل كلامهم مبنيا عليه اعنونوا الكلام فيها وسكتوا
عن الكبرى لكونها مسلمة بينهم باعتبار كلما حكم به العقل حكم به الشرع وبعد اثبات حكم العقل
بالاقتضاء لا حاجة الى اثبات حكم الشرع ولذا جعلوا النزاع في الصغرى والكبرى [illegible]
فيما سنذكره ولا شك في ان اصل المسئلة التي اثبات الكبرى مسئلة اصولية والامر قطع
النظر عن الكبرى ليس شان الاصولي البحث في ان العقل حاكم اولا نظير ذلك مسئلة الحسن
والقبح لانهم عنونوا في تلك المسئلة هل العقل حاكم بقبح الظلم والعدوان وحسن العدل
والاحسان ام لا فان مرادهم من ذلك اثبات حكم الشارع بقبح الظلم وحسن الاحسان الا انه لما
كان العقل كافيا في اثبات حكم الشرع لقاعدة تطابق الشرع والعقل اكتفوا به وما صرحوا
بحكم الشرع ابدا فلاحظ وتامل فان مسئلتنا بعينها من قبيل تلك المسئلة واما الكلام
في كونها لفظية او عقلية فاعلم انه لا اشكال في كونها عقلية اذ الكلام في اقتضاء العقل
بمعنى ان العقل هل يقتضي النهي عن الضد عند ورود الامر بشيء ولو كان الامر لفظيا او لا
لعدم التفاوت في كون الاقتضاء عقليا كون الامر لفظيا او لبيا نعم لو قلنا بكونها
لفظية لا النهي ابدا في كونها اصولية لا ستلزامه البحث عن احوال الدليل الثابت دليليته وهو
الكتاب والسنة لانهما لفظيان بمعنى ان الفاظ الكتاب والسنة هل هي مقتضية للنهي
عن الضد ام لا وليس هذا الا البحث عن احوال الدليل بعد احراز دليليته فتامل الثاني في حل
الاشكالين الواردين في المقام احدهما ان مسئلة الامر بالشيء من جملة افراد المسئلة السابقة

واما الكبرى فقد تقدم [illegible]

وهي مقدمة الواجب لان ترك المقدمة مقدمة لفعل الضد الاخر فكل من قال بوجوب المقدمة
لا بد ان يلتزم باقتضاء الامر بالشيء النهي عن الضد وكل من قال بعدم الوجوب يقول بعدمه
فلا معنى لعنوان تلك المسئلة مستقلة بعد عنوان مقدمة الواجب لكونها مغنية عنها ولا حاجة
لايرادها بالخصوص بعد ذلك وثانيهما بعد ان كان هذه من جملة افراد تلك لا معنى للا
ختلاف بين العلماء في حكمها مع ان الاكثر قائل بوجوب مقدمة الواجب في تلك المسئلة بل ادعى
بعضهم الاجماع على ذلك بل بعضهم البداهة بخلاف مسئلتنا هذه فان الاكثر ذهبوا الى عدم الا
قتضاء مع ان قضية كونها من افراد تلك عدم الخلاف بينهم بل كل من قال بالوجوب هناك لا
بد ان يلتزم هنا وبالعكس واجيب عن الاول بان بين المسئلتين فرق واضح لان الكلام الحاصل
في هذه المسئلة في الصغرى بمعنى ان ترك الضد هل هو مقدمة لفعل الضد الاخر ام لا او
ان مقدمية الترك محل كلام بينهم والغرض من عنوان المسئلة تحقيق الحال في انه هل هو مقدمة
كما ذهب اليه الاكثر ام لا كما ذهب اليه السلطان والبهائي والكاظمي بخلاف مسئلة مقدمة
الواجب فان الكلام فيها في الكبرى بعنوان المقدمة بعد تسليم كونها مقدمة هل هي واجبة ام لا
فكم من فرق بين المسئلتين والحق في الجواب اولا انه لا ملازمة بين المسئلتين بل بينهما عموم
من وجه يمكن ان يقول بوجوب المقدمة هناك ولا يقول بالاقتضاء هنا بمنع كون الترك مقدمة
وكذا يمكن ان يقول بالاقتضاء هنا ولا يقول بوجوب المقدمة هناك بان كان الاقتضاء من باب
الاستلزام لا المقدمة كما استدل بعضهم بان معنى ان فعل الضد مستلزم لترك المامور به و
هو محرم قطعا فيحرم الضد ايضا لان مستلزم المحرم محرم او من باب عدم جواز اختلاف المتلازمين
في الحكم كما يظهر من صاحب المعالم والحاصل انه يمكن ان يقول بالاقتضاء لكن لا من باب المقدمة

ويمكن

لان بين المسئلتين عموم مطلق لان مقدمة الواجب اعم من الفعل والترك وهذا من جملة افراده صح

ويمكن ايضا ان يجمع بينهما بان يقول بوجوب المقدمة هناك والاقتضاء هنا بان يقول ان ترك
المقدمة مقدمة ومقدمة الواجب واجبة فصار حاصل الكلام التلازم بين المسئلتين
بل يمكن التفكيك بينهما بالوجه المزبور وثانيا ان الكلام هنا اعم من تلك المسئلة لان البحث في
شيئين احدهما في الاقتضاء وعدمه بمعنى ان الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن الضد ام لا
وثانيهما كيفية الاقتضاء وهل هو بالعينية او التضمن او الاستلزام بخلاف الكلام هناك
فانه خاص من ذلك وثالثا ان الكلام في مقدمة الواجب من جهة الحكم التكليفي فقط وهو
الوجوب لان حاصل الكلام هو ان المقدمة هل هي واجبة ام لا بخلاف مسئلتنا هذه
فان الكلام مع ذلك في الحكم الوضعي ايضا وهو الفساد بمعنى ان النهي هنا هل يستلزم
الفساد كالنهي الاصلي او لا وهذه خلاصة الاجوبة عن الاشكال الاول واما الجواب عن
الثاني اولا فبمنع ذهاب الاكثر الى عدم الاقتضاء ولم تثبت لنا الشهرة في ذلك وثانيا
باحتمال ان يكون القائلون بعدم الاقتضاء ممن انكر المقدمية كالسلطان والبهائي
والكاظمي رحمهم الله لا القائلون بعدم وجوب المقدمة ايضا وحاصل الكلام ان
الذاهبين الى عدم الاقتضاء بعضهم من المنكرين لكون الترك مقدمة وبعضهم الاخر
من جملة المانعين من وجوب المقدمة واما القائلين بكون الترك مقدمة لوجوب المقدمة
فلا الثالث في بيان معنى الضد تنقيح ل ان الاعراض الطارية على المحل اما يمكن اجتماع
بعضها مع بعض في محل واحد او لا يمكن والاول يقال لهما الخلافان كالعلم والقدرة و
الحلاوة والسواد مثلا لامكان اجتماعهما في محل واحد كما هو واضح والثاني غير ممكن الاجتماع
فعدم اجتماعهما اما من جهة عدم قابلية المحل الا من يعاندهما بالذات كالسواد والبياض

معنى الضد
القول في بيان

فان المحل الواحد لا يصلح ان يكون محلا لهما الا ستلزامه ارتفاع الاثنينية والمفروض اجتماعهما
مع تحقق الاثنينية وهذا يقال له المتلاقيان او ان عدم الاجتماع من جهة التعاند وهو اي
التعاند اما من الطرفين اي في الاجتماع والارتفاع وهما المتناقضان كالانسان واللاانسان
ويقال له التقابل بالايجاب والسلب ايضا او من طرف واحد اي في الاجتماع فقط دون الارتفاع
وهذا على قسمين احدهما ان تعاندهما اما بالذات او بالواسطة والعرض والاول ثم
لا المتضادان والثاني بان لا ينفك عما ينافيه بالذات كالامور اللازمة للضد الآخر
فان المنافاة والتعاند بينهما لا لذاته بل بالتبعية من جهة الملازمة للضد الآخر مع
قطع النظر عن ذلك لا منافاة بينهما فان وهذا القسم لا يقال لهما الضدان في الاصطلاح
الا انه قد يقال الضدان من جهة المناسبة في عدم الاجتماع كالضدين فاذا عرفت هذا
فاعلم ان الضد على قسمين ضد خاص وضد عام **والاول** اي الضد الخاص قد يطلق على
كل من الافعال الوجودية المنافية للمامور به تطلق بالذات والوجه في اطلاق الخاص
عليهما ظاهر وقد يطلق على المفهوم الجامع بين تلك الاضداد اعني الفعل الوجودي الخاص
الذي لا يجامع المامور بالذات وهو عنوان لكل من تلك الاضداد وآلة لملاحظتها
بخصوصياتها على وجه كلي والنهي في الحقيقة انما يتعلق بتلك الجزئيات وان لوحظت
بعنوان العام والمنافاة وهو بهذا المعنى وان كان شاملا لجميع الاضداد الخاصة فربما
يتوهم كون المناسب عده ضدا عاما نظرا الى ذلك لكن لما كانت الخصوصية ملحوظة في
المفهوم المذكور على وجه الاجمال بل كان المنهي عنه في الحقيقة هو كل واحد من الاضداد
الخاصة وكان ذلك العنوان العام آلة لملاحظتها صح عده خاصا نظرا في ذلك اشارة
على القول

على القول بكون الوضع فيها عاما والموضوع له خاصا فان الموضوع له هو كل واحد من خصوصيات
المشار اليه وان كانت آلة الملاحظة عاما وقد يوصف بالمعنى المذكور باسقاط ملاحظة الخصوصيات
فيراد به الفعل الوجودي الذي لا يجامع المامور به بالذات فيكون مفاده مع امرا كليا منطبقا
على الجزئيات الخاصة من غير ان يكون شيء من تلك الخصوصيات ماخوذة في مفهوم الضد وهو
بهذا الاعتبار ضد خاص وان كان اقرب الى العموم من الوجه السابق لتعلق النهي ايضا بتلك
الجزئيات الخاصة من حيث انطباق ذلك عليها وان لم يكن شيئا من تلك الخصوصيات متعلقة
للنهي بملاحظة خصوصياتها بل انما يتعلق النهي بها من جهة كونها جزئيات النهي عنه لان
ايضا لا بد وان ذلك في الضد العام كيف ولا يتعلق النهي في الضد العام بشيء من جزئيات
الافعال وانما يتعلق بامر عام يقارن تلك الجزئيات والظاهر ان اقتضاء الامر بالشيء
النهي عن ضده الخاص انما يعني به احد الوجهين المذكورين اذ لا يعقل القول بدلالة الامر
على النهي عن خصوص كل من الاضداد الخاصة بعنوانه الخاص بهو **واما الثاني** اي الضد العام
قد يطلق ويراد به احد الاضداد الوجودية لا بعينه وهذا يتصور على وجهين **احدهما** ان
يلحظ على وجه يعتبر فيه الوحدة فيكون المنهي عنه هو واحد منها دون ما يزيد عليه
ثانيهما ان يلحظ مع وجه لا بشرط فيكون النهي عن احدها نهيا عن جميع احادها فيكون
بمنزلة النكرة في سياق النهي وعلى جميع التقادير فليس النهي عنه الا الضد الخاص الا انه صح
دلالته على الاستغراق يكون النهي عنه جميع الاضداد الخاصة ومع عدمها يكون ضدا
خاصا من غير تعيين وكان المقصود بالنهي عن ايقاع ضد مكان الواجب اي ضد كان
منها فلا يعم النهي كلا من ضدي المامور به لو امكن الاتيان بهما في زمان واحد وانما

المرام واحد منهما ومن ذلك المعنى الثانى للضد العام ظهر لك وجه رجوع الضد العام على
الضد الخاص لانه بعد ملاحظة كونه على وجه لا بشرط يرجع الى المعنى الاول للضد الخاص
كما هو ظاهر وكذلك يظهر وجه التسمية ايضا بملاحظة هذا المعنى للضد العام بالمعنى الثالث
للضد الخاص وقد يطلقون الضد العام ويريدون به الترك هذا هو المعروف فى اطلاق الضد العام
لعدم امكان اجتماعه مع المامور به واطلاق الضد عليه حقيقة ان ارادوا من الضد مطلق
المنافى ولو كان عدميا لان اعتبار الوجود فى الضد انما هو من اصطلاح ارباب المعقول ولا
يرتبط باصطلاح علماء الاصول وكذلك ان اريد منه الكف لانه امر وجودى فيما اطلاق
الضد عليه حقيقة الا ان قيد اعتبار مطلق الوجود ولا يكفى فى اطلاق الضد عليه بعنوان الحقيقة
لان المتضادان هما الامران الوجوديان يتعاقبان على محل واحد وليس الكف كذلك لعدم تعاقبه
على المحل الخارجى لكونه عدميا محضا فهو لا يعاقب لمكان الضد الاخر نعم لو اريد من الضد الضد
الاصطلاحى ومع ذلك اطلاقه على الترك مجاز لا بد من علاقة وما يتصور كونه علاقة
فى المقام احد امور اربعة احدها المجاورة لكونه اى الترك مقارنا ومجاورا للافعال
الوجودية الخارجية وثانيهما المشابهة لكونه مشابها للافعال الخارجية فى المنافات
للمامور به وثالثها علاقة الكلى والفرد وهى ان يطلق الضد على مطلق المنافى ومن جملته
الترك فاطلق الضد على الترك لكونه من افراد الكلى المنافى ورابعها السببية والمسببية لكونه
سببا للترك المامور به كالاضداد الخارجية والمسلم من العلاقات المذكورة الثانى او الثالث
اما الاول وهو علاقة المجاورة فلان علاقة المجاورة مطلقا ليس بمسلم بل المسلم منها
بناء على العرف فى الاستعمال اذا كان مستعملا بينهم ومعتمدا عليه فى الاستعمال كقولهم جرى النهر

وسال الميزاب بخلاف ما لم يكن كذلك كالصيد والشبكة وبما نحن فيه لا بناء على العرف فى الاستعمال
وكذلك الرابع لما سيأتى انشاء الله تعالى من كون

الرابع فى بيان مقدمية احد الاضداد الاخر

وعدمها فاعلم انه قد ذهب المشهور من الاصوليين الى ان الترك مقدمة لفعل الضد الاخر
بل ينسب المحقق الشيرواني على ما في حاشيته الى جميع علماء المعقول وذهب الكعبى الى ان فعل الضد مقدمة
لترك الضد الاخر دون العكس عكس المشهور وحيث قال ان ترك الحرام كترك الزنا مثلا واجب
ولا يمكن الا بفعل ضد اخر فيكون احد الافعال واجبا تخييرا من باب التخيير لان ما لا يتم الواجب الا
به فهو واجب وحكى عن الحاجبى فى المختصر والعضدى تسليم المقدمية من الطرفين حيث
نقضا عن محمد وبالحكم بصحة الضد فى المقام وعن شبهة الكعبى فى مقامه بمنع وجوب المقدمة
فان الظاهر من نقضهما فى المقامين بمنع الوجوب ان المقدمية من الطرفين مسلمة عندهم
والا لكان لهما النقض بمنع المقدمية من الطرفين او من احدهما وذهب سلطان العلماء وشيخنا
البهائى وتلميذه الكاظمى والسبزوارى الى منع المقدمية مطلقا اى من الطرفين وعللوا بان ترك
الضد يحصل فى الخارج مع فعل ضد اخر فى الوجود ولا توقف من الطرفين ثم هذه المقارنة
هل هى من باب الاتفاق كمقارنة ناطقية الانسان لناهقية الحمار او مسببية من علاقة
اللزوم باعتبار كونهما معلولى علة واحدة وجهان محتملان فى كلامهم او فى كلام بعضهم
والظاهر هو الثانى ثم منع ذلك يمكن بوجهين احدهما ان يمنع اصل التمانع بين الضدين
وهذا الوجه مستفاد من كلام الفاضل السبزوارى فى رسالته المعمولة فى مقدمة الواجب حيث
قال فى رد شبهة الكعبى المدعى لانتفاء المباح نظرا الى ترك الحرام كترك الزنا مثلا واجب
ولا يمكن الا بفعل ضد اخر فيكون احد الافعال واجبا من باب التخيير لان ما لا يتم الواجب الا به

هو واجب فما هذا الفظ و في جعل الاضداد ما نعا من حصول الحرام نظر اذ لو كان كذلك كان
المانعية من الطرفين لاستواء النسبة فان كان الصلوة مثلا مانعا من الزنا كان الزنا ايضا
مانعا عنها و ح كان الزنا موقوفا على عدم الصلوة فيكون وجود الصلوة موقوفا عليه لان
رفع المانع عن فعل الوجود فيلزم ان يكون العلية من الطرفين وهذا خلف انتهى وثانيها
ان يسلم اصل التمانع لكن يمنع مقدمية ترك احدهما لوجود الاخر على سبيل الاطلاق وهذا
الوجه مستفاد من كلام المحقق الخونساري في رسالته المعمولة في مقدمة الواجب حيث قال
في مقام الرد على السبزواري المانع من التمانع من الضدين ما لفظه هذا وههنا
كلام اخر وهو انه هل يجوز ان يكون المانع اذا كان موجودا ضد مما يتوقف عليه الشيء
واما اذا كان معدوما فلا الى ان قال المحقق المذكور ان عند امكان اتصاف الشيء
بالمانعية يكون عدم المانع موقوفا عليه الى ان قال وبالجملة تمانع الاضداد مما لا مجال
لانكاره في كلام الشيخ الرئيس التصريح بما نفيتها كيف واي شيء اولى بالمانعية من الضد
الى ان قال ولو قيل ان عدم المانع مطلقا ليس موقوفا عليه بل هو من المقارنات للعلة
التامة كما ذهب اليه البعض لم يكن بعيدا انتهى فقد ظهر من كلامه تسليم التمانع الا انه
جعل فقد المانع بوصف المنع الفعلي مقدمة لا مطلق عدم الاذى الغير المسبوق بالوجود
فضا و خلاصة ان الاقوال في المسئلة اربعة المشهور اما على كون الترك مقدمة
لفعل الضد ان الوجدان يحكم بان احد الضدين مانع من وجود الضد الاخر وان
عدم المانع من جملة الشروط واما على عدم المقدمية فعل الضد لترك الضد الاخر
فلان الترك مستند الى الصارف وعدم الارادة وهو متقدم على ارادة الضد كما هو

مقدمة

كما هو مقدمة على فعله و ينقح الجواب بتقرير على مقدمات ثلثه احدها ان الشيء لا يوجد
في الخارج الا بعد وجود علته التامة المركبة من وجود المقتضي و فقد المانع وثانيها
ان انتفاء كل واحد من اجزاء العلة التامة كاف في انتفاء الشيء في الخارج وانعدامه
وثالثها ان كل واحد منها مقدم في الانتفاء بسبب انعدام الشيء الى ذلك مثلا ان فقد المقتضي كان
مقدما بسبب وكذا وجود المانع فالحاصل ان انعدام الشيء المعلول بسبب انتفاء احد اجزاء
من اجزاء علته التامة فاذا عرفت ذلك فاعلم ان فعل الضد كالصلوة مقتضي ارادة الصلوة
اولا وعدم ارادة فعل الضد ثانيا ومن البديهي ان الارادة في الافعال الاختيارية من الا
سباب فكيف يمكن توقف فعل الضد على ترك الضد الاخر مع تأخر فعل الضد عن ترك الاخر
مرتبتين ان كان الارادة ان احدهما في طول الاخر او مرتبة واحدة ان كان احدهما في
عرض الاخر ويمكن الجواب عنهم بلزوم الدور وايضا تفصيله انه قد اثبتنا بالدليل توقف
الفعل على الترك و توقف الترك على الفعل ايضا للارادة و هو محال فتأمل حجة القائلين
بمنع التوقف من الطرفين اما على منع مقدمية الفعل للترك فبما مرت اليه الاشارة
انفا من حصول الواسطة مرتبتين او مرتبة واحدة بين فعل الضد وبين ترك الاخر
واما على منع مقدمية الترك للفعل مطلقا فوجوه احدها انه من المعلوم بالوجدان
ان الافعال الاختيارية التي هي محل مسئلتنا مسبوقة بالارادة ومن المعلوم بالوجدان انه
اذا حصل ارادة المامور به وانتفى الصارف عنه حصل هناك كل من فعل المامور به و ترك
الضد فيكونان معلولي علة واحدة فلا وجه لجعل ترك الضد مقدمة لفعل الضد الاخر
كالعكس اذ كما ان السبب الباعث على حصول احد النقيضين هو السبب على مانع الاخر فكذا السبب الباعث

علاج

الشيوقف
حجة القائلين بمنع

جزافابت

على حصول لاحد الضدين هو السبب على رفع الاخر فلا ترتيب بين ترك الضد وفعل الضد الاخر لوضوح عدم حصول الترتيب بين معلولي علة واحدة فالمانع من وجود احد الضدين هو اراده الضد الاخر لا نفسه لتقدمها عليه فلا دليل على كون فعله من جملة الشرائط لوجود الاخر ولهذا مانع ثاني يحتاج الى بيانه اذا حكمنا بان وجود احد الضدين مانع من وجود الاخر فيما هو متصف بوصف المنع الفعلي كما في الافعال الاضطرارية باعتبار انا نرى بالوجدان وجود احدهما موثرا في عدم الاخر واما فيما لم يوجد المنع فلا طريق لنا الى الحكم بالمنع نعم الحكم بالتمانع بين الافعال الاضطرارية واضح لوجود التاثير الفعلي في المنع فبعد هذه فاد جزم على كلا ... ويمكن الجواب عنه بان منع التمانع بين الضدين في الافعال الاختيارية بعد تسليمه في الافعال الاضطرارية مما لا ريب في فساده اذ حقيقة الافعال هي الاكوان التي لا يخلو الجسم عنها وهو امر مشترك بين الافعال الاضطرارية والاختيارية والارادة في الافعال الاختيارية ليست من مقومات اصل الفعل بل الفعل شئ والارادة شئ اخر وانما الارادة من جملة مقدمات الفعل الاختياري ولا ريب في وجود التمانع بين الاكوان اذ الحركة بالذات مانعة من السكون بل التضاد والتمانع بين الارادتين انما نشأ عن تضاد الاكوان وتمانعها فالتضاد والتمانع بين الاكوان مكابرة صرفة يرده ملاحظة الوجدان المغني عن البرهان وربما ما ذكره الفاضل التمري في فوائده مستدلا على السلطان وهو انه لو كان ترك الضد مقدمة لفعل الضد الاخر لكان لا بد من التفطن والشعور به عند فعل الضد مع انا نرى لا نلتفت في غالب الاوقات الى الترك اي ترك الضد عند فعل من الافعال المضادة له فظهر انه ليس مقدمة للترك هذا حاصل كلام الفاضل المذكور وكلامه وهكذا قال انه منشأ توهم النظر الى ان ترك

الضد

الضد يتخلف غالبا عن فعل ضده فحسب من ذلك انه لا مدخلية لترك الضد في فعل ضده وحسبت ان مقدمة الشئ هي ما يتوقف عليه الفعل في نظر المكلف مع تفطنه بكونه مما يتوقف عليه الخ وهذه الهذي نسبة الى السلطان يحتمل ان يكون مما لا يرضى به السلطان لظهور فساده لانه اولا انه ... مقدمة الواجب انه لا يشترط في تحقق المقدمية علم المكلف وتفطنه بالمقدمية بل كون الشئ مما يتوقف عليه الشئ في الواقع بحيث لا يمكن تحققه في الخارج الا بعد حصول المقدمات فيه يكفي في المقدمية ولا حاجة في تحققها الى الشعور والتفطن وثانيا لو سلمنا اشتراط التفطن ايضا يكفي التفطن الاجمالي وهو موجود في كل آن وثالثها انه لو كان ترك الضد مقدمة لفعل ضده يكون فعل ضده مقدمة لترك ضده او لى بالاولوية على وجه الاول او لوجود اما العلية اي علية فعل الضد في الترك دون العكس او لا ستلزام ام لا ستلزام فعل الضد الى الترك دون العكس ايضا لجواز خلو الترك عن الافعال يعني هذا يعني لو قيل بمقدمية الفعل للترك ايضا كما قال السلطان لزم محذور ان احدهما شبهة الكعبي المدعي لانتفاء المباح كما مثله الرازي السابق وثانيهما الدور ويمكن الجواب عن ذلك بمنع لزوم المحذورين اما منع الاول فاجاب عنه بعضهم كما يظهر من كلام الفاضل التمري ورابعها انه يتم ان قلنا بعدم بقاء الاكوان وعدم احتياج الباقي الى الموثر لعدم خلو المكلف عن الفعل ح واما ان قلنا ببقائها وباحتياج الباقي الى الموثر فلا وبعبارة اخرى واضحة انه اختلف علماء المعقول في ان الجسم هل يكون خاليا من الفعل ام لا وعلى تقدير الخلو هل يحتاج الباقي الى الموثر بحيث لا يكتفي بالعلة الموجدة بل لا بد من العلة المبقية ايضا لاحتياج الباقي الى الموثر آنا فآنا فعلى القول اقوال ذهب بعضهم الى جواز عدم الخلو

واخر الى جوازه الا الانتقال باحتياج الثاني الى المؤثر وثالث نفاهما فاذا عرفت ذلك فاعلم
ان صحة تلك الجوابين مبنى على المذهبين الاولين واما على الثالث فلا لجواز خلو المكلف
عن جميع الافعال فلا حاجة في ترك الحرام الى الارتكاب بفعل من الافعال حتى يلزم شبهة الكعبي
بل الجواب عن ذلك الجواب بان مرادهم من الفعل ليس ما هو مقابل للانفعال بل اعم منهما
وهو القدرة على التأثير فان الانسان مثلا قادر على ترك السكون وابداله على الحركة فيصدق
عليه المؤثر لقدرته على ذلك ايضا فلا نعدم الباعث بفعل مثل هذا لاتفاوت بين الافعال
الثلثة في عدم جد وبناء على المجيب بل الجواب الحق هو ما ذكرنا سابقا وهو ان الترك مستند
الى الصارف وهو الارادة بتعلقها على الفعل فالمقدمة على الترك هي الارادة لا نفس الفعل
حتى يلزم المحذور وبه لو حقق فرض لا يمكن التخلص الا باتيان شيء فنقول بوجوبه وذلك
لا يثبت الكلية المدعاة وهو نفي المباح مطلقا ومثال ذلك كما ذكر بعض الاصوليين
في كتبهم ايضا كالشاب في اول عنوان الشباب لو جمع مع امرأة حسناء في الخلوة بحيث
لا مانع من ترك الزنا الا خوف الالهي تع كلما طال الخلو معه عندها تقوى الشهوة آنا فآنا
ويضعف التقوى كذلك فهذا الشاب ان لم يخرج دفعة لا رتكب على الزنا قح لا يكفي الصارف
في الترك بل لا بد من ارتكاب فعل وهو الخروج الواجب من باب المقدمة فالحاصل
ان الالتزام بوجوب الارتكاب على فعل من الافعال في بعض الاوقات الذي لا يمكن التخلص
الا به لا يضر لنا ولا يثبت بذلك الكلية المدعاة من نفي المباح مط الا انه يلزم الدور
ايضا لثبوت التوقف ولو في الجملة واما منع الثاني فبوجوه ذكروها في الكتب الاصولية
الاول انه لا بد في تحقق الدور من توقف طرفي الدور وهما الموقوف والموقوف عليه وما
نحن

نحن فيه ليس من هذا القبيل باعتبار ان فعل الضد يحتاج الى ترك الاضداد كلها
بخلاف تركه فانه يحصل في ضمن فرد من الافعال فكم من فرق بينهما فلا معنى لثبوت الدور في
امثال المقام وفيه ان ذلك لا يوجب ارتفاع الدور بل يصير الدور بذلك مضمرا
لان ترك الضد موقوف على فعل ثم لا شك انه كلي ووجود الكلي في الخارج موقوف على
تحصيله في ضمن فرد من افراد الكلي فيصير من قبيل ان الالف موقوف على ب وب موقوف
على ج وج موقوف على الالف فتامل فانه لمطلب دقيق والثاني ما نسبه الى الاستاد
دام ظله العالي الى الاستاد التبريزي وهو ان الدور معي ولا شك في صحة توقف كل
واحد من الفعل والترك على الاخر دفعة واحدة فلا ترتيب بينهما فيه ان الدور عدم كون
المعي من اقسام الدور والممنوع في الحقيقة بل المطولات حل فيه صعلوكي علة واحدة كما
يظهر ذلك بالتامل في مثاله المعروف وهو توقف احد اللبنين على الاخر من لبن العلة
بينهما هو الفاعل وما نحن فيه ليس من هذا القبيل لانه بعد فرض احدهما مقدمة على
الاخر التي تقتضي تقدمه عليه ذاتيا بالذات لا معنى لتعقل معية الدور لعدم امكان كونه معيا
من جهة عدم الترتيب بين مقدمتيه والثالث ما اجاب بعضهم بمنعه في بعض الموارد
النادرة التي لا يكفي الصارف في الترك ايضا بل لا بد من الاتيان بشيء من الافعال
تخلف زمان طرفي الدور واحدهما عن الاخر وذلك لان ترك الزنا الفعلي محتاج الى
الخروج والخروج لا يتوقف على ترك الزنا الفعلي بل على الزنا المستقبل الذي يوجد في
الخارج بعد عدم الخروج فتامل والحق في الجواب ان الترك في جميع الاوقات حتى في
ذلك المثال المعروف مستند الى الصارف الذي هو الارادة لا الى هذا احتياج الخروج

على ارادته وعلى عدم ارادة الزنا فتامل هذا تمام الكلام فى رد المحقق الدوانى فاذا عرفت ذلك
لا باس ان نشير الى ما فى وجهى الاولوية من العلية والاستلزام **فنقول** ان كان مراد
السلطان على امر مغاير من الاولوية فى قوله ولو كان ترك مقدمة لفعل الضد الاخر
فيكون فعل الضد مقدمة لترك الضد اولى بالاذعان فان العلية هى كون فعل الضد علة
لترك الضد الاخر فيه انه بعد تسليم علية فعل الضد الاخر لا معنى لانكار المقدمية اى مقدمية
الفعل للترك وان كان مراده الاستلزام بمعنى ان فعل الضد مستلزم لترك الضد الآخر
ففيه اولا ان بين الاستلزام والتوقف عموم من وجه لتفارقهما فى المشروط بالنسبة الى
الشرط وفى المقدمات الخارجية كالشرط وفقد المانع والمعد وغيرها بالنسبة الى ذيها
واجتماعهما فى المقدمات الجبلية فلا وجه للاستثناء فى التوقف الى الاستلزام مع ذلك
اى مع كون النسبة بينهما عموم من وجه وثانيا لو كان منوطا بالاستلزام لكان الاولى
عكسه اى بعكس الاستلزام لعدم الاستلزام بين اكثر المقدمات مع ذيها وثالثا لكان
تسمية المشروط مقدمة بالنسبة الى شرطه بعكس الواقع لوجود الاستلزام فيه بالنسبة
الى الشرط دون العكس ولهما الى اخر الكلام اى هذا الى اخر المقال لا باس ان نبين كلام المورد
القمى طاب الله ثراه حيث قال بعد نقل كلام السلطان على ما فهمه الاستاد دام ظله ان مراد
الفاضل القمى ره ان المقام الذى يلزم فيه الدور ان يكون كل واحد من الضدين موقوفا
وموقوفا عليه والمقام المفروض هو توقف ترك الازالة على فعل الصلوة دون توقف ترك الصلوة
على الازالة فالمقامات متغايرات اى المقام الذى يلزم فيه الدور ومقامنا متغايران فلا دور
فى المقام لعدم كون المقام مناسبا للدور وقال سلمه الله الدليل على كون مراده ذلك هو
قوله

قوله وقوله مع انه محال الظ انه الاولى لزوم الدور وهو اغرب من سابقه لان المقامين متغايران ومعنى هذا الكلام صح

قوله وان اراد ان ترك الضد الخ بين بينه القائلة قال صاحب الفصول ان مراد السلطان
من قوله حصل الاشتباه فى المقامين الرد على مذهب الحاجبى والعضدى حيث ذهبا الى
التوقف من الطرفين لا ما فهمه الفاضل القمى من كون مراده ره من المقامين شبهة الكعبى ومذهب
المشهور من مقدمية الترك للفعل لعدم لزوم الدور وبناء على هذا فلا معنى لكون مراد
السلطان ذلك لان مراده اثبات الدور ولا يثبت بما فهمه الفاضل المذكور لاختلاف القائلين
بالطرفين لان القائل على احدهما الكعبى والاخر المشهور بل مراده هو ما ذكرنا من الرد على
الحاجبى والعضدى هذا ملخص كلامه ره وفيه لا نسلم عدم لزوم الدور بناء على ما فهمه
الفاضل المذكور لان القضية شرطية ومعنى القضية انه لو كان الفعل مقدمة للترك
كما ان الترك مقدمة للزم الدور وهذا لا ينافى اختلاف القائلين بالمقامين فلا مانع
من لزوم الدور بناء على هذا الفرض ايضا واما حجة القائل بمقدمية الفعل للترك وهو
الكعبى ان ترك الحرام واجب وهو لا يتم الا فى ضمن فعل من الافعال فيكون الافعال المباحة واجبة
بجزاء وهذا معنى مقدمية الفعل للترك والجواب التفصيلى عن ذلك يجى ان شاء الله تعالى عند الغرض
لابطال مذهبه واما الاجمالى وهو اولا انه قد يكون المكلف خاليا عن الفعل بناء على القول
ببقاء الاكوان وعدم احتياج الباقى الى المؤثر فكيف القول بمقدمية الفعل للترك مطلقا وثانيا
مع تسليم عدم القول ببقاء الاكوان واحتياج الباقى الى المؤثر يكفى فى الترك ولا حاجة الى
فعل حتى يكون مقدمة له كما هو الحق فى الجواب واما حجة القول بالتوقف من الطرفين لعله
انما المقارنة الاتفاقية بينهما وجوابه التفصيلى قدم فى مقام اثبات المختار من كون الترك
مقدمة للفعل وفى مقام رد الكعبى القائل بالتوقف من الطرف الاخر هذا تمام الكلام

الفعل ره

في الاقوال الاربعة ثم بقي الكلام فيما يظهر من كلام المحقق الخونساري وقد عرفت سابقا انه لم يجعل
مقدمة الترك مطلقا بل قال ان المقدمة رفع المانع بمعنى ان المقدمة هي رفع المانع المتصف
بالمنع الفعلي باعتبار ان رفع ذلك المانع الفعلي مؤثر في فعل الضد فالمقدمة للفعل هي
الترك الازلي هذا كلامه رفع مقامه واعلم انه لا شك في صحة كلامه ولا دليل لنا على
ابطاله ولا نرى فرقا بين المختار سابقا وهو مقدمية الترك مطلقا وبين قوله ره في الثمرة
وفي الحكم ببطلان الصلوة بعد الشروع فيها عند الازالة لو لم نقل بمقالته ايضا لا يمكن التفصي
لنا عن لزوم الدور في الاضطراري وبانه وان تفصينا عنه في الاختياري بجعل الارادة
مقدمة كما اطلنا الكلام فيه فيما سبق واما الاشكال في الافعال الاضطرارية للزوم الدور
فيها لو لم نقل بمقالته لعدم الارادة والصارف في الافعال الاضطرارية حتى نتفصى بها عنه
كالافعال الاختيارية. **الخامس** في بيان جواز اختلاف المتلازمين في الحكم وعدمه بمعنى
ان الشيئين المتفقين في الوجود الخارجي بحيث كلما وجد احدهما في الخارج وجد الاخر ايضا
هل يجوز ان يختلف جانبهما ام لا فيها اختلف العلماء فيه على اقوال اربعة ومنهم من قال بالجواز
مطلقا وهو منسوب الى الفاضل القمي ره ومنهم من قال بعدمه مطلقا وهو الكعبي على ما نسب اليه ومنهم
من قال بالتفصيل وهذا يظهر من صاحب المعالم حيث قال ان كان التلازم الواقع بينهما ناشيا عن
علاقة بمعنى ان يكون احدهما معلولا للاخر او يكونان معلولين لعلة واحدة فلا يجوز اختلافهما
لعدم جواز اختلاف المعلول عن العلة وبالعكس في الحكم وان لم يكن من علاقة بل من
باب المقارنة الاتفاقية المحضة كالتلازم بين ناطقية الانسان وناهقية الحمار فلا مانع
من جواز اختلافهما في الحكم ومنهم من قال بالتفصيل من وجه اخر وهذا نسب الى شريف

العلماء

العلماء رضوان الله عليه وهو ان الاحكام الخمسة التكليفية قسمان قسم ممكن الاجتماع بعضهم
مع بعض اخر كاجتماع الكراهة مع الاربعة الباقية كاجتماع الحرمة مع الكراهة والوجوب مع
الاستحباب وقسم اخر غير ممكن الاجتماع كالوجوب مع الحرام او الكراهة وكالاستحباب معهما
ايضا فظاهر حاصل الكلام ان الصور الباقية بعد حذف المكررات عشر ستة منها ممكن
الاجتماع واربعة منها غير ممكن الاجتماع فالاختلاف بينهما في الحكم يجوز ان يكون في الصور
الستة المذكورة والا فلا كالاربعة الباقية وفصل بعضهم في غير ممكن الاجتماع ايضا بين
اجتماعهما بسوء اختيار المكلف وبين غيره فقال بالجواز في الاول دون الثاني وفصل بعضهم
في الاول ايضا بين وجود المندوحة وعدمها فقال بالجواز مع وجودها وبعدمه مع
عدمها وتظهر ثمرة الاقوال في مواضع منها مسئلة اجتماع الامر والنهي فان اللازم للقائل
بعدم جواز اختلاف احكام المتلازمين مطلقا وللمفصل بين كونه لعلاقة او من باب
المقارنة الاتفاقية كصاحب المعالم ان يلتزما بعدم جواز اجتماع الامر والنهي ان يقولا في
مسئلة تعلق الحكم بالطبيعة او الافراد بكون الفرد مقدمة لحصول الطبيعة في الخارج
او بكون الفرد والطبيعة معلولين لعلة واحدة باعتبار استلزام ذلك اختلاف المتلازمين
في الحكم لان الصلوة في الدار المغصوبة مقدمة لطبيعة الصلوة المامور بها والغصب المنهي
عنه وكذا الحكم في الطبيعتين الموجودتين في الخارج لان احدهما محرم والاخر واجب وكذا
الحكم بعينه في استلزام جواز اختلاف المتلازمين لو قيل بكون الفرد والطبيعة معلولين
لعلة واحدة وهي ارادة المكلف فانه بارادته يحصل الفرد والطبيعة في الخارج بوجود
واحد احدهما محرم والاخر واجب ومنها مسئلة ان النهي في العبادة مستلزم للفساد ام لا

لان موضوع تلك المسئلة ان يتعلق الامر بالطبيعة والنهي على فرد خاص منها كما اذا قيل
صل ولا تصل في الدار المغصوبة فان بينهما عموم من وجه وخصوص مطلق بخلاف مسئلة
اجتماع الامر والنهي فان بين قولك صل ولا تغصب عموم من وجه كما هو ظاهر غير خفي فعلى
هذا اللازم للقائل بعدم الجواز مطلقا ولصاحب المعالم ايضا ان يلتزم بكون النهي موجبا
للفساد وان يلتزم في مسئلة تعلق الاحكام بالطبيعة او الفرد بكون الفرد مقدمة للطبيعة
او بكونهما معلولين لعلة واحدة لان الصلوة في الدار المغصوبة مامور بها لكونها فردا من
طبيعة الصلوة المامور بها ومنهي عنها باعتبار ايقاعها في المكان المغصوب وان حصل
الصلوة في الدار المغصوبة شيئان متلازمان تعلق الحكم بالوجوب والحرمة من جهة الصلوة
والغصب المنهي عنه ومنها مسئلتنا هذه فاللازم على القائل بعدم الجواز مطلقا ان يلتزم بكون
الامر بالشيء منهيا عن ضده لان فعل الازالة ضد ترك الصلوة واجبا فيكون فعلها حراما
وهذا معنى استلزام الامر بالشيء النهي عن الضد وكذا لصاحب المعالم ان قال بكون الترك
والفعل معلولين لعلة واحدة وهي الارادة الا ان فيه ما فيه لان الكلام في الافعال
الاختيارية والارادة التي هي العلة للفعل والترك ليست من الافعال الاختيارية وهي خارج
عن محل الكلام ومنها انه لو قتل شخص بضربة واحدة اثنين احدهما واجب القتل والاخر
محقون الدم كما لو قتل بسيف واحد وضربة واحدة مسلما وكافرا ولا شك في ان القتلين
الواقعين في الخارج متلازمان في الوجود فاللازم على القائل بعدم جواز اختلاف المتلازمين
في الحكم ان يقول باتحادهما والحكم فيهما وجوبا وتحريما مع ان احدهما واجب والاخر حرام فاذا
عرفت ذلك فاعلم ان المختار من بين الاقوال هو التفصيل الثالث الذي ذهب اليه شريف العلماء

اعلم انه

اعلم انه مقاصر لانه لا مانع عقلا وشرعا من كون احد المتلازمين مباحا والاخر واجبا
لان الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد النفس الامرية ولا ضير في كون المصلحة في
احدهما زائدة على مصلحة الاخر او يكون احدهما ذا مصلحة بحيث صار مطلوبا للشارع
بالطلب الحتمي والاخر ليس كذلك لكونه ذا مصلحة ضعيفة وصار مطلوبا له بالطلب الندبي
مطلقا وهكذا بخلاف ما كان احدهما واجبا والاخر حراما او مكروها وبالعكس لاستلزام
التكليف بالاطاق لقبح التكليف على شيئين متلازمين بالحرمة والوجوبية بان يكون
احدهما حراما والاخر واجبا اللهم الا ان يكون الاجتماع بسوء اختيار المكلف فانه لا مانع
ح لان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقابا وخطابا عند البعض وعقابا لا خطابا
فقط عند بعض اخر وحجة الكعبي على عدم جواز اختلاف الاحكام في المتلازمين المستلزم
نفي المباح مطلقا على وجوه احدها بان ترك الحرام لا يتم الا باتيان فعل من الافعال
وهو واجب فكذا الفعل واجب لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والجواب عنه اولا
منع كون الافعال مقدمة حتى يلزم المحذور وثانيا بعد تسليم القول بعدم بقاء الاكوان
واحتياج الباقي الى المؤثر او قلنا بتعميم الافعال للفعل والانفعال يكون المراد منها
الافعال الاختيارية وهو كون الشخص منشأ للاثر وكما مر سابقا ان المقدمة هي
الصارف لتقدمه على الافعال الا في بعض المقامات النادرة التي لا يكتفي فيها بالصارف
كما اشرنا الى ما ترجح فلا نلتزم بكون الافعال مقدمة ولا يقدح لنا هذا الالتزام لعدم ثبوت
مدعاه على وجه الكلية فان قلت ان الجواب بكون المقدمة هي الصارف لا يقدح في دعواه
الكلية لان الصارف ايضا يصير من جملة الافعال الواجبة عينا او ليس هذا الا قولا بزيادة

الكعبي
القول في حجة

الافعال الواجبة من باب المقدمة فالصارف اما هو الصارف او واحد من الافعال الاخر
وليس كذلك لا يرد شبهة بذلك قلنا نعم هذا الكلام لو قلنا بكون الصارف في عرض الافعال
الاخر وليس كذلك فان الافعال الباقية في طول الصارف لا في عرضها لتقدم الصارف على
الافعال كلها واجاب الفاضل النراقي اعلى الله مقامه ان الصارف من جملة الامور الغير الاختيارية
الحاصلة حينئذ عند ترك المكلف فالواجب بالنسبة اليه مشروط لما عرفت في المسئلة السابقة ان الواجب
بالنسبة الى المقدمات الغير المقدورة مشروط فالافعال الباقية ايضا من جملة المقدمات من
للواجب المشروط ومقدمات المشروط ليست بواجبة وفيه انه وان سلمنا ان الصارف
الامور الغير المقدورة للمكلف والتكليف على الترك عند الصارف من قبيل تحصيل الحاصل
لعدم امكان صدور الفعل عند ذلك لا انه قادر على تعيين الصارف وتبديله في الآن
الثاني فتعلق التكاليف انما هو باعتبار الحالة الثانية ولا يلزم سقوط التكاليف بالمرة
وليس كذلك واجاب بعضهم بمنع وجوب المقدمة وقد اسلفنا في المسئلة السابقة ان التحقيق
وجوبها واجاب بعضهم بانه لا معنى لنفي المباح فقط لاستلزام دعواه لو تم نفي المستحب ايضا والا
بناء على ما ادعاه نفيهما معا الا الالهام الا ان يقال ان التشقيص بالمباح من باب المثال ولا يخفى
عليك بعده وبان المكلف بر فدلا يقدر على اتيان فعل من الافعال المحرمة حتى يكون فعل المباح
مقدمة لتركها كما اذا حبس في مكان مباح بحيث لا يصدر منه فعل محرم ابدا فالافعال الصادرة
عنه حينئذ متصفة بالاباحة فلا معنى لنفيهما مطلقا وكذا بعض الافعال الغير الصادرة للحرام كا
الافعال الصادرة منه عند اشتغاله بالحرام فانها مباحة قطعا والحاصل بطلان دعواه قد
ظهر ظهور المحسوس ولا حاجة الى البيان والتفصيل تماما حيدا حتى يظهر لك جلية الحال

موزاهم

الحال بعون الله الملك المتعال وثانيهما ان ترك الحرام واجب وهو متلازم الوجود مع
فعل من الافعال فعل ما يقارنه فهو واجب لامتناع اختلاف المتلازمين في الحكم والجواب منع
عدم جواز اختلاف المتلازمين في الحكم في ممكن الاجتماع من الاحكام كالوجوب والاستحباب والاباحة
مثلا وفي غيره ايضا ان كان بسوء اختيار المكلف لان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار
وان لم يكن بسوء الاختيار فيلتزم به ولا يثبت بذلك مدعاه الكلي من نفي المباح مطلقا
وثالثها ان الترك ضد لازم للافعال اعني الافعال المامور بها وهي واجبة فترك
الضد واجب والمراد بالاستلزام مجرد التقارن والجواب عنه منع التقارن بينهما
لخلو المكلف عن الفعل حين تركه ولو تم هذا لنفي الاحكام كلها سوى الواجب دون الاباحة
خاصة السادس في تحرير محل النزاع واعلم ان محل النزاع لا يكاد يتحرر من وجه
لو قد وقع في كل واحد من مفردات قولهم الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده ام لا فلا
بد للتعرض للامر والنهي والشيء والنهي والاقتضاء ليتحرر محل النزاع على وجه الكمال فنقول
الامر لا شك في انه اعم من ان يكون باللفظ او العقل او الاجماع لاطلاق الامر على ما
يستفاد من كل واحد من تلك الثلاثة نعم انما الكلام في تعميم للامر الاستحبابي الظاهر ان الامر
الاستحبابي ليس داخلا لمحل النزاع وان كان حكمه مع الامر الوجوبي سواء الا ان ملاحظة
عناوينهم في كتبهم الدالة وفتاوى عن ذلك لتصريح جمع منهم على قيد الاستحباب يجاب فالمطلق
يحمل على مقيده ايضا واما النهي فاعلم انه كما ينقسم الوجوب الى اقسام عديدة وقد بينا انها
في المسئلة السابقة على وجه التفصيل كذلك الحرام ايضا لا نقسام على تلك الاقسام منها النهي
الارشادي كالنواهي الصادرة من الاطباء للمرضى فان المقصود منها ارادة طريق المصلحة

ومنها ان ذلك الاول والاثر بحاله هو ذلك وهذا ليس محل النزاع بينهم لعدم ترتب الثواب على ذلك على حسب ما قررناه في المسئلة السابقة ومنها النهي الوضعي وهو ما يستفاد النهي بواسطة خطاب اخر ما عبنا دكون النهي لازما لهذا الخطاب الاصلي كالنهي المتعلق بالصلوة المستفاد من الامر بالازالة لان الامر بترك الصلوة لازم للامر بالازالة وهذا ايضا ليس بداخل لمحل النزاع ثم يظهر من المحقق الخونساري والفاضل النراقي كونه محل النزاع بينهم الا ان الظاهر خلافه ومنها النهي الشرعي الذي يترتب عليه الثواب والعقاب وهذا ايضا غير داخل كالنهي الذي يتعلق عليه الخطاب بالاصالة من غير تبعية لشيء اخر لظهور عدم خطاب على حدة في هذا المقام كما هو ظاهر غير خفي ومنها النهي التبعي وهو ان يكون النهي بتبعية الخطاب الاصلي بان يكون احدهما من اللفظ والاخر من العقل ويكون احدهما لازما والاخر ملزوما اذ لا يعقل القول بحصول تكليفين مستقلين في المقام ويكون الاخذ بكل منهما مطلوبا في نفسه وفي حد ذاته ليترتب عليهما ثوابان على تقدير امتثالهما وعقابان على فرض العصيان حسب ما قرر الشأن في مقدمة الواجب بل الخطاب خطاب واحد وهو ايجاب ذلك الشيء انما يستفاد التكليف بالترك من جهة استلزام الامر كما هو شأن الاحكام التبعية نعم لو قيل بحصول الدلالة اللفظية الالتزامية وسلم تنزيلها منزلة الدلالة المطابقية في تعلق الخطاب بها لو كان النهي اصليا لكن القول بالالتزام اللفظي في محل الخلاف على فرض ثبوت القائل به موهون جدا ومع ذلك لا يترتب ثمرة على القول بترتب الخطاب بالاصالة من الثمرات التي رتبوها للمسئلة كلها مترتبة على الخطاب التبعي كما ستعرف انشاء الله والحاصل ان محل النزاع بينهم هو النهي التبعي لا غير

نتأمل

لا غير نتأمل واما الشيء في قولهم الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده فهو عبارة عن المامور به كما هو واضح ومنها الضد وهو اعم من ان يكون واجبا او مستحبا او مباحا او مكروها فاذا عرفت ذلك فاعلم ان جماعة من المتاخرين قرروا النزاع في المسئلة فيما كان المامور به مضيقا والامر موسعا وقالوا ان الواجبين اما ان يكونا موسعين او مضيقين او المامور به مضيقا والضد موسعا او بالعكس وذكروا انه لا خلاف في شيء من الاقسام الا الثالث اما الحال في الموسعين فظ واما المضيقان فان كان اهتمام الشارع بهما على حد واحد يتخير المكلف بينهما وان كان احدهما اهم من الاخر اختص الاهم بالوجوب دون الاخر وبعضهم قسم الواجب على ما يكون من حق الله او من حق الناس وفي الثالث او احدهما في حق الله والاخر في حق الناس ففي الاول والثاني يتخير المكلف بينهما الا ان يثبت اهمية احدهما وفي الثالث يقدم الثاني الا ان يعلم كون الاول اهم ويرجع ذلك الى الوجه المتقدم اذ ليس تقديم حق الناس على حقه تعالى الا من جهة الاهمية في الجملة والحق ان النزاع اعم من ذلك ولا يختص بالقسم الثالث لعدم الدليل على الاختصاص لو لم نقل بوجوده على العكس لان استدلالهم على ذلك اما بالعقل او اللفظ والاول اما من باب المقدمة او الاستلزام ولا يفهم الاختصاص من شيء منهما بل مفادهما اعم من القسم الثالث وغيره وكذلك الثاني لعدم لفظ دال على الاختصاص نعم لا يمكن الاستدلال من عنادهم لانهما مختلفة وللزوم الدور ولو قيل بالاختصاص بان يخص موضع النزاع على ان يكون المامور به مضيقا والضد موسعا بان الدور انهم استدلوا على افادة الامر الفور بان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده والنهي مستلزم التكرار فيفيد الفور وكذلك الامر هنا لو قيل بتضيق المامور به كما قيل لتوقف فوريته

النهي عن الامر وهو العدو المصرح الذي لا قايل بجوازه اصلا فعلم مما ذكرنا واشرنا ان محل
النزاع في المسئلة ما حررناه اللزوم من كون المامور به مضيقا والضد موسعا فتامل و
اضعف من ذلك تخصيص محل النزاع بالواجبين بان يكون المامور به والضد كلاهما واجبين
كما يفهم من كلام بعضهم ويسبب الى الفاضل ايضا على ما يستفاد من ظاهر عبارته بل الحق ان
الضد اعم من الواجب والمستحب والمباح والمكروه كما ذكرنا ونبهنا عليه هذا تمام الكلام في
بيان محل النزاع **السابع** في تاسيس الاصل في المسئلة واعلم انه يختلف بحسب المذاهب فعلى
المختار من كون المراد من النهي هنا هو التبعي الذي لا ثواب عليه ولا عقاب بمعنى ان الخطاب
انما هو على المامور به ويستفاد منه حرمة الضد من باب الالتزام العقلي لا سيما ما يجري واحد
من الاصول العملية على سبيل الشك لكلية من البرائة والاستصحاب وغير ذلك ضرورة ان
ان يجري الاصول لهو مواضع الشكوك وعلى المختار تكون المسئلة عقلية ولا يتعقل الشك
في حكم العقل لان حكمه ان كان صحيح والا فلا ومعنى الشك في الحكم العقلي عدم حكمه في هذا المقام ومع
عدم حكمه لا يجري الاصول ابدا هذا اذا كان المراد حكم العقل واما اذا كان المراد ادراكه الحكم
الواقعي للامر بالشيء بمعنى هل الاستلزام بينهما في الواقع وعلم الله سبحانه موجود ام لا فح
وان كان يمكن تصور الشك في الحكم العقلي بهذا الا انه لا يجري الاصول ايضا اما اصالة البرائة
فللزوم العقاب ضرورة كون نفي العقاب وقد قلنا بعدم ترتب العقاب على النهي التبعي
بالمعنى الذي ذكرناه واما الاستصحاب فلعدم احراز الموضوع ضرورة احتمال انتفائه حالة
يقينية سابقة ومشكوكة حالة وفيما نحن فيه ليس كذلك لوجوده من اول الامر في ان الامر
بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده ام لا وما صار انقضاء في آن من الانات السابقة متيقنة حتى

علم

علم ما الاستصحاب بها ايما بعد نعم اصالة العدم واضرابها وهي قاعدة محكمة مستقلة عند العقل
بمعنى كلما دار الامر بين الوجود والعدم يحكم بالعدم ولا يخفى ان المراد من الحكم بالعدم ترتيب
اثار العدم عليه ولو كانت تلك الاثار وجودية **وثانيهما** ترتيب اثار العدم عليه بالنسبة الى
العدميات فقط لا الوجوديات والمراد من اصل العدم في المقام هو المعنى الثاني لا الاول ولا يخفى
عليك جريان بعض الاصول من الاشتغال واصالة الاطلاق وغير ذلك في بعض الموارد
الخاصة على ما يقتضيه المقام بعد التامل التام وان كان المراد من النهي النهي الاصلي الذي
لا يترتب العقاب عليه كالتبعي على المختار والفرق بينهما ان التبعي لازم عقلي للخطاب والاصلي
لازم لفظي بمعنى كون الخطاب دالا على المامور به بالذات ويستفاد منه النهي عن الضد
التزاما لفظيا وهذا المعنى لنهي الاصلي في الاصول العملية كالنهي التبعي بعينه واما في الاصول
اللفظية فيرجع الى اصالة الحقيقة اذ كما ان الاحكام الشرعية توقيفيات فكذلك الالفاظ
وضعا فكلما لم يعلم وجود الوضع فيه لا كيفية زيادة ونقصانا لا بد من التوقف هذا
واعلم ان ههنا ان كان يمكن اجراء بعض الاصول الاخر ايضا كاصالة عدم الالتفات
من الواضع واصالة عدم ملاحظة لذلك النهي وغير ذلك من الاصول الاخر ايضا
كاصالة الاتحاد معتبرة عند العرف والمعتبر من الاصول في مباحث الالفاظ اصالة
عدم الوضع واصالة عدم القرينة فقط وغير ذلك من الاصول لا يعتبر لعدم مساعدة
العرف لذلك واما ان كان المراد من النهي الشرعي الذي عليه العقاب فلا اشكال ح
في اجراء اصالة البرائة والاستصحاب مضافا الى بعض الاصول في بعض الموارد المخصوصة
كما ذكرنا في النهي التبعي واما ما اختاره السبزواري في مسئلة مقدمة الواجب من ان

القائلين

العقاب عقاب واحد فعلى مذهب القائلين بوجوب المقدمة هو لها واما عند
بعدم الوجوب فالمذمة عند تركها وتظهر الثمرة في مسئلة الازالة فلا يحكم بفسق تارك
المقدمة قبل ترك ذيها بل تكون العدالة مراعى فان ترك ذيها ايضا فيحكم بالفسق والا
فلا وهذا لا يجري في هذه المسئلة لعدم تغاير في المامور به بل الامر بالمامور به والنهي عن
الضد انما وقعا في زمان واحد فلا تظهر الثمرة في المسئلة بخلاف المسئلة السابقة ضرورة
زمان المقدمة مع زمان ذيها متفاصل اذا تمهد هذا فنقول واعلم ان كلام القوم قد
اضطرب في بيان محل النزاع فبعضهم قد اطلق الضد ولم يبين المراد منه هل هو الضد الخاص
او العام وبعضهم صرحوا بكون محل النزاع هل هو الضد الخاص واما العام فهو مفروغ
منه عندهم وبعض آخر منهم قد صرحوا بكونه الضد العام وسكت عن الخاص بالمرة ونحن
نتكلم في مقامين الاول في الضد العام والثاني في الضد الخاص ونتكلم في كل منهما في
اصل الدلالة والاقتضاء وفي كيفية الاقتضاء اما الاول اي الضد العام فلا كلام في
اقتضاء الامر النهي عن الضد العام اذ لو لم يدل الامر بالشيء على النهي عنه لخرج الواجب عن
كونه واجبا ونسبة الخلاف بعدم الاقتضاء للبعض سهو لان غاية ما يستفاد من دليله المنقول
عنه هو انكار الدلالة اللفظية فقط لا مطلقا وانما الكلام في كيفية الاقتضاء قال بعضهم
بالعينية بمعنى ان الامر بالشيء عين النهي عن الضد وقال بعضهم بالتضمن وبعضهم بالاستلزام
العقلي وبعضهم بالاستلزام اللفظي والحق بين الاقوال هو القول بالعينية بمعنى ان الامر
بالشيء عين النهي عن الضد وصدقهما في الخارج شيء واحد وان كان مفهومهما متغايرا
فان قولك صل ولا تترك الصلوة متغايران في المفهوم وانما المنشأ شيء واحد كالانشاء ولا

الكلام في الضد العام

في الضد العام الى السيد وبعض العامة كالامام الحرمين والغزالي وقال بعضهم بنسبة القول بعدم الانضمام

بعدم

بعدم الانشاء الا انه لما كان مقصود الامر حصول المامور به في الخارج كالصلوة مثلا
فلما تصور الفعل وجعل الموضوع هو المعنى فامر به بقوله صل مثلا وكلما تصور الترك اي
ترك المامور به فنهى عنه بقوله لا تترك وموردهما الذي هو المنشأ شيء واحد وانما التعبير يختلف
ولا شك في عدم تعدد المطلوب بتعدد الطالب الحقيقة ههنا وحاصل الكلام ان الانشاء واحد
ولا تعدد فيه وما يستفاد من ذلك الانشاء الواحد شيئان الامر بالفعل والنهي عن تركه الى شيء
واحد وهو طلب حصول المامور به في الخارج واما القائلين بالتضمن والاستلزام فلا بد
من الالتزام على شيئين احدهما جزء الاخر او خارج لازم وقد عرفت ان الموجود في المقام
شيء واحد لا تعدد فيه مضافا الى ما ذكرنا واشرنا اليه طردا في استدلال القائلين بالعينية من انهما
لو لم يكونا عينين لكانا اما ضدين او مثلين او خلافين بيان الملازمة ان كل متغايرين
اما ان يكونا متساويين في الصفات النفسية اولا والمراد بالصفات النفسية ما لا
يفتقر اتصاف الذات بها الى تعقل امر زائد عليه كالانسانية للانسان والحيوانية للحيوان
ومقابلها المعنوية المفتقرة الى تعقل امر زائد كالحدوث والتحيز فان تساويا
فهما مثلان كسوادين وبياضين والا فان لم يتنافيا بنفسهما بان يمتنع
اجتماعهما في محل واحد بالنظر الى ذاتيهما او لا فان تنافيا كذلك فضدان كالسواد
والبياض وان لم يتنافيا فخلافان كالسواد والحلاوة ووجه انتفاء اللازم باقسامه انهما
لو كانا ضدين او مثلين لم يجتمعا في محل واحد لما علم امتناع اجتماع الضدان فلان ذلك معتبر
في مفهومهما واما المثلان فلانهما لو اجتمعا لزم ارتفاع الاثنينية اذ لا تمايز بينهما الا
مشتركة بينهما الا بحسب العوارض اذ المحل المكان واحد كانت العوارض مشتركة فلا

الالتزام ح

النهي

امتياز بينهما خ اصلا فلا اثنينية فلا تمانع لانه فرع الاثنينية بخلاف الامر بالشيء
عن ضده فانهما مجتمعان ضرورة انه يتحقق في الحركة الامر بها والنهي عن السكون الذي هو
ضدها ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الاخر لان ذلك حكم الخلافين كا
جتماع السواد وهو خلاف البياض الحلاوة مع الحموضة فكان يجوز ان يجمع الامر بالشيء مع
ضده وهو الامر بضده كان يقول تحرك واسكن لك ذلك محال اما لانهما نقيضان او بعد
فعل هذا وفعل ضده امرا متناقضا واما لانه تكليف بغير الممكن وانه قد ح ايضا فانه بعد
ما عرفت ما ذكرنا من الاستدلال على العينية نعلم سخافة هذا الاستدلال التي البعيد عن
المطلب مع انه يمكن ان يجاب بتسليم كونهما خلافين الا انه لا نسلم ما ذكره من اللازم على
الخلافين مطلقا وهو اجتماع كل مع ضد الاخر لان الخلافين قد يكونان متلازمين فيستحيل
فيهما ذلك اذ اجتماع احد المتلازمين مع الشيء يوجب اجتماع الاخر معه فيلزم اجتماع
كل مع ضده وهو محال وقد يكونان ضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع
كل مع ضد الاخر يستلزم اجتماع الضدين وكذلك ظهر مما ذكرنا من كلام الراد للعينية بان
الامر المراد من الامر بالشيء على النهي عن تركه متحداه مفهوما ومصداقا كالمترادفين او مفهوما
مصداقا فقط كالمتساويين او ليسا بمتحدين لا مصداقا ولا مفهوما لكن ما هو الغرض من
احدهما يحصل من الاخر واما ان بينهما تلازم في الارادة عرفا فمن اراده احدهما اراد الاخر
وفهم من احدهما الاخر والكل باطل اما الاول فلانه لا شبهة في تعدد مفهوم الامر بالشيء
والنهي عن تركه واما الثاني فلانه لا ريب في اختلاف مصداقهما فان طلب الشيء القائم
بنفس المتكلم غير النهي عن تركه القائم بنفسه ايضا وليسا موجودين بوجود واحد بل

بوجودين

بوجودين بالوجدان واما الثالث فلان كون كل موجودا بالمأمور به الاخر لا يستلزم
عينيتهما ولا دلالة احدهما على الاخر واما الرابع فهو حسن لكنه التزام لا مطابقة وعينية
وقد عرفت مما حررناه ان الحق ان مصداقيهما متحد وان تغاير مفهومهما فنقول هذا
الراد على تعدد مصداقيهما لا يخ عن اشكال ومنع كونه محل قول القائل بكون النزاع هنا
لفظيا عنه اي الاشكال حيث قال ان كان المراد بقولهم الامر بالشيء طلب ترك ضده
الذي هو نفس المأمور به فالنزاع لفظي لرجوعه الى تسمية فعل المأمور به تركا لضده
وتسمية طلبه نهيا وطريق ثبوته النقل لغة ولم يثبت ولو ثبت لحصل ان الامر بالشيء
لعبارة اخرى كالاعجمية عن انت وان مالك ومثله لا يليق ان يدون في الكتب
العلمية وحاصل الاشكال انه لا خفاء في كون النزاع معنويا لان القائلين بالتضمن
قالوا ان ماهية الوجوب مركب من شيئين احدهما طلب الفعل وثانيهما المنع من الترك
والقائلين بالاستلزام قالوا لا يكون المنع من الترك خارجا لازما بخلاف القائلين
بالعينية لقولهم بكون الانشاء متحدا كالمنشأ وان كان مفهومهما متغايرا الخ كيف يمكن
كون النزاع لفظيا وكونه كالاعجمية الغير اللايقة بالتدوين في الكتب العلمية مع ان بين
الاقوال احجاجا بون بعيد احتج القائلون بالتضمن ان ماهية الوجوب مركبة من امرين
احدهما المنع من الترك فصيغة الامر الدالة على الوجوب دالة على كون النهي عن الترك بالتضمن
وفيه ان حقيقة الامر عبارة عن طلب بسيط في مرتبة خاصة منه اي من الطلب وليس
له جزء حتى يكون دلالته عليه تضمنا والانحلال اذا حصل عن الشادع عند العقل لا يستلزم
التركيب كما فهم المستدل واحتج القائلون بالاستلزام بان معنى افعل هو الطلب الحتمي

الحازم ويلزمه اذا صدر عن الشارع ثبوت العقاب على تركه والممنوعية عنه فالمنع عن الترك لو سلم كونه جزء معنى الوجوب لا يلزم منه كونه جزء معنى افعل فالصيغة تدل عليه التزاما بالمعنى الاعم وظهر اجتياع التضمنى وبملاحظة ما اخترناه من العينية ظهر الجواب عن ذلك ايضا ولا حاجة الى التطويل من دون طائل **واما الضد الخاص** فذهب الى الاقتضاء مطابقة وبعض الى التضمن وثالثا التزاما لفظيا ورابعا اى عقليا والقائلون بالاستلزام العقلي بين قائل بكون النهى شرعيا وبين كونه شرعيا يترتب عليه العقاب وذهب بعضهم الى ان الامر بالشي لا يقتضى النهي عن الضد بل يقتضى عدم الامر به وبعضهم نفاه ايضا وقالوا بعدم الاقتضاء مطلقا لا النهي ولا عدم الامر واما الدليل للنافين مطلقا فالاصل وقد مر تفصيل الكلام فيه حيث ان البرائة والاستصحاب لا يجريان في المقام بل الجارى هنا اصالة العدم وبعض الاصول الاخرى في المقامات الخاصة على حسب ما يقتضيه المقام وان شئت تفصيل الكلام في المقام فراجع الى ما مر في مقام تاسيس الاصل فالحاصل ان الاصل مسلم في المقام في الجملة ولا دليل يخرجنا عن الاصل عقلا ولا نقلا لضعف ما تمسك به الخصم كما سيظهر لك في بيان الاقوال ونقل ادلتها في كلامهم من الضعف والسخافة واما القائلون بالمطابقة والتضمن فلم نقف على مستندهم ضعيفا كان او قويا واما القائلون بالاستلزام اللفظي فبان الامر الايجابي طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل لانه المقدور وليس هو الا الكف او فعل ضده والذم بايهما كان يستلزم النهي عنه اذ لا ذم بما لم ينه عنه لانه معناه وفيه ان نفى الذم عن الترك واختصاصه على الفعل فقط اما من جهة ان الترك غير مقدور كما صرح به المستدل او من جهة ان الترك لا يتصف بالحسن والقبح لكونه مقدورا وعدميا

الترك بل الحق انه مقدور وايضا يثبت القدرة على استمراره واما الثاني فليس معلوم بل يحكم بعدم اتصاف الترك بالحسن والقبح من قبيل الرجم بالغيب بل يمكن ادعاء العلم على خلافه لتعلق الامر على الترك في اغلب الاوقات فلو لم يكن متصفا بهما لا معنى لتعلق الاوامر بها واما القائلين بالاستلزام العقلي فاستندوا لوجوه الاول ان فعل الضد مستلزم لترك المامور به في الوجود الخارجي فيمتنع الكبرى والا لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح وان ذلك بكونه من جملة مقدماته وان لم يكن سببا وعلة ففيه ايضا منع الكبرى بل الصغرى ايضا وان اريد علية فعل الضد لترك المامور به او كونهما معلولين لعلة ثالثة فهو وان كان يستلزم ذلك لاستبعاد حرمة المعلول من دون العلة كوجوب السبب من دون المسبب ولان انتفاء التحريم في احد المعلولين يستدعى انتفائه في العلة فيختص المعلول الاخر الذي هو محرم بالتحريم من دون علة ولكنهما ممنوعان فيما نحن فيه اذ العلة في ترك المامور به انما هو الصارف وهو عدم ارادة فعل المامور به ايضا سيما بملاحظة انه مقدم على فعل الضد طبعا الا ان يجبر على الضد وكان الصارف منتفيا وهو خارج عن محل النزاع لسقوط التكليف فليس فعل الضد علة له ولا هو مع ترك المامور به معلولا لعلة ثالثة اذ ما يتصور كونه علة لهما هو الصارف عن المامور به وهو ليس لفعل الضد بل قد يكون من مقدماته الثاني ان ترك الضد مما لا يتم فيه فعل المامور به وفيه ما لا يخفى لانه قد عرفت بطلانه في صدر المسئلة بما لا مزيد عليه فلا مجال للاعادة بعد ذلك الثاني بعد تسليم كون الترك مقدمة انا لا نسلم وجوب ما لا يتم الواجب الا به وفيه انه ايضا قد اثبتنا وحققنا في المسئلة السابقة ان الحق وجوب المقدمة مطلقا الثالث

ولو سلمنا وجوب ما لا يتم الا به لا نسلم لزوم وجوبه مطلقا بل القدر المسلم في المسئلة السابقة ما نفيده
الادلة انما هو السبب فقط واما غيره فما ثبت علينا وجوبه ولا شك ان ترك الضد ليس من جملة
الاسباب بل هو شرط كما هو واضح وهذا الجواب انما هو ينطبق على مذهب صاحب المعالم لانه فصل
بين السبب وغيره وقال بوجوب السبب دون غيره والرابع انه لو سلمنا الوجوب فما لا
يتم الواجب الا به انما المسلم في الشرط الشرعي دون غيره ولا شك انه ترك الضد ليس بشرط
شرعي بل هو شرط عقلي وهذا الجواب انما ينطبق على مذهب الحاجبي لتفصيله بين الشرط
الشرعي وغيره ولازم مذهبه تسليم الوجوب فيما كان الترك الضد مما جعله الشارع
شرطا لفعل المامور به مع انه لم يفصل بين ما جعله الشارع وغيره ولا نم بل نفاه مطلقا
وعدم اه اطاعم الالتفات على ذلك او ان الكلام انما هو في الضد من حيث انه ضد و
اما جهة المقدمية فموكول الى المسئلة السابقة التي هي مسئلة مقدمة الواجب والجواب
عن الثالث والرابع انه لما اثبتنا وجوب المقدمة في محله فقد عرفت انها واجبة مطلقا سببا
كانت او شرطا شرعيا كان او غيره والحاصل انا نحق وجوب المقدمة مطلقا سواء
كانت المقدمة شرطا او سببا او معدا وغير ذلك ولا فرق بينها من هذه الجهة
فتامل والخامس ما يظهر من كلام صاحب المعالم ايضا وهو انه لو سلمنا وجوب المقدمة لا نسلم
مط بل الواجب منها هو المقدمة الموصلة لان وجوب المقدمة توصلي والوجوب التوصلي
يقتضي اختصاصها بحال الامكان ومع وجود الصارف عن فعل المامور به لا يمكن التوصل اليه بترك
الضد وهذا خلاصة كلامه بعينه والجواب ايضا تحقيق القول بوجوب على تقدير تسليمها انما
ينهض دليلا على الوجوب في حال كون المكلف مريدا للفعل المتوقف عليها كما لا يخفى من اعطاها

حق

حق النظر انتهى كلامه ره ونحو هما صر الظاهر انه لا فرق بين الدليلين المذكورين الا بالاعتبار
بمعنى ان الاول انما هو بالنظر الى الدليل على ذات المقدمة والثاني بالنظر الى الدليل
الدال على وجوب المقدمة فيصير مرجع الدليلين الى شيء واحد ويحتمل ان يكون مراده
من الثاني الالزام بالقائلين بوجوب المقدمة مطلقا بانهم اخطاوا في القول بوجوب المقدمة
مطلقا لان دليلهم وهو ما ذكره ابو الحسن الاشعري اولا وذكره الاصوليين بعده وهو
انه لو لم تكن المقدمة واجبة لجاز تركها وح فان بقي الواجب في وجوبه يلزم تكليف ما لا
يطاق والا خرج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا لا يدل هذا الا على الوجوب عند
ارادة المكلف باعتبار انه اذا لم يرد لم يات بالمقدمة فيخرج الواجب عن وجوبه بسبب
المخالفة بترك ما يودي الى ترك المامور به فقولهم بوجوب المقدمة مطلقا لا يخ عن
تعسف لعدم دلالة دليلهم على ذلك بل غاية ما يدل عليه دليلهم عند اعطاء حق
النظر هو الوجوب عند ارادة المكلف فعلى هذا لا يكون الفرق بين دليليه معا الا
بالاعتبار كما كان به على التوجيه الاول ولا يخفى عليك بعد هذا التوجيه الثاني ان المقام ليس
مقام الرد على القائلين بوجوب المقدمة لان الجواب عن دليلهم والرد عليهم قد سبق منه في المسئلة
السابقة فلا حاجة الى الاعادة الاشارة الى تضعيفه وانا الجواب عن دليليه بناء على وجهيهما
على شيء واحد حلا ونقضا اما نقضا فبانه لو كان وجوب المقدمة معلقا على ارادة المكلف
لكان الواجبات كلها كذلك لاتحاد المناط بل يلزم ارتفاع التكاليف بالمرة الا عند ارادة
المكلف وهو بديهي الفساد واما حلا فبان الدليل يدل على الوجوب في حال امكان الارادة
ولا يشترط فعليتها ثم وجودها لا بد ان يكون في حال الارادة فهو غير محل النزاع نعم تكليف

الكفار بالفروع مع كونه كافرا فتأمل انه بعد تسليم وجوب المقدمة لا يثبت من ذلك الا النهي
التبعي لانه قد عرفت ان الوجوب في المقدمة تبعي فيكون النهي كذلك ايضا والنهي التبعي لا
يترتب عليه عقاب ولا فساد وفيه اولا ان مراد المثبتين ليس اثبات غير هذا بل مرادهم من النهي
انما هو النهي التبعي باعتبار ان كلماتهم مطلقة ولم يصرحوا بكونه اصليا او تبعيا واقل مراتبه
هو ذلك فيكون مرادهم ذلك قطعا واثبات الزايد على ذلك فينبغي دليلا وليس فليس و
ثانيا لا ملازمة بين العقاب والفساد وبين النهي التبعي لامكان ان نلتزم بالنهي ولو اصليا
ولا نلتزم بالعقاب والفساد كما يجيء ان شاء الله تعالى وثالثا لا ملازمة بين العقاب والفساد
ولذا هو على امكان اجتماع احكام الحرمة والوجوب فان الحكم بفساد الصلوة عند ترك الازالة — (في الهامش: من جهة)
من جهة عدم كونها واجبة مع اقتضاء الامر بالازالة النهي عنها بل يكفي في البطلان عدم
الامر بها فلا معنى للقول بالتلازم بينهما فتأمل والتاسع ما يظهر من كلام صاحب الفصول
وهو انه سلمنا وجوب المقدمة لكن لا مطلقا بل الواجب من المقدمات هي المقدمات المتصفة
بصفة الايصال على انها مع وجود الصارف عن المامور به لا يتصف تلك الترك بهذه
الصفة لا من جهة عدم القدرة الى التوصل اليه بترك الضد حتى يجاب بما اجيب به صاحب
المعالم بل المراد ان الواجب من المقدمات وهي المتصفة بهذه الصفة وغيرها ليست
بواجبة وح مع وجود الصارف لا تتصف بصفة الايصال حتى تتصف بصفة الوجوب
وفيه انه لا شك في كون الواجب بالنسبة الى ذلك الترك واجبا مطلقا لا مشروطا
فح لا بد من تحصيل مقدمات الواجب المطلق كوجوب تحصيل الماء لاجل الوضوء وكذا سائر
مقدمات الواجب المطلق ايضا وحاصل الكلام انه بعد ان صار الواجب بالنسبة الى تلك

المقدمة

المقدمة واجبا مطلقا لا بد من تحصيل المقدمة المتصفة بصفة الايصال ففيما نحن فيه يجب
تحصيل الترك المتصف بهذه الصفة بتبديل الصارف الى ارادة فعل المامور به لانه
تحت قدرة المكلف فتأمل التاسع ان المسلم من وجوب المقدمات هو المقدمات
الوجودية واما التروك فلا نلتزم بوجوبها وان كان نلتزم بكونها مقدمة والسر في
ذلك ان المقدمة على قسمين قسم منها ما يلزم من وجودها وجود ذي المقدمة وهذا
ليس الا في الاسباب من المقدمات وقسم منها ما يلزم من عدمها عدم ذيها بحيث لو ترك
المقدمة لترك ذيها وجميع المقدمات من هذا القبيل اذا عرفت ذلك فاعلم ان التروك
ليس شيء منها من هذا القبيل لا من القسم الاول ولا من القسم الثاني لان الترك في جميع
الاوقات مسبوق بالصارف عن فعل المامور به نعم مسبوقيته بذلك لا يكون
الترك مقدمة لفعل المامور به بل المقدمة هي الصارف نعم ان الترك مقدمة
شانية بمعنى لو لم يكن الصارف مقدمة لكان الترك مقدمة لفعل المامور به بل المقدمة
الا انه مع وجود الصارف لا حاجة الى الترك بل المقدمة هي الصارف فقط بخلاف الافعال
لان المقدمة فيها هي نفس الافعال لا غيرها ويمكن الجواب عنه نقضا وحلا اما نقضا فلانه
لو كان الصارف مقدمة في جانب التروك لكانت الارادة ايضا مقدمة في جانب الافعال
الوجودية فيكون المقدمات منحصرة على الارادة وعدمها الذي يسمى بالصارف ولا يلتزم
بذلك احد من الاصوليين واما حلا فانه لما لاحظنا التكليفات المتعلقة بالمعنا وجدناها
متعلقة بنفس الافعال والتروك لا بالارادة في الافعال وبعدمها في التروك لان
الاوامر الواردة على الوضوء والغسل وغير ذلك من المقدمات انما هي واردة على نفس تلك

لئلا لا شياء لا يعلى ارادتنا حتى يلزم المحذور المذكور سواء قلنا بكون الارادة مقدورة
البتا او لا ومع انا نرى بالعيان من انفسنا مختارين على الافعال والتروك فلا يعتنى بالشبهة
المشهورة في مقابلة البداهة الثالث يظهر من كلام صاحب المعالم ره وهو انه اذا كان الضد واجبا
من سعادة الصلوة مثلا يتوقف حصوله بحيث يتحقق به الامتثال على ارادته وكراهة ضده
فاذا قلنا بوجوب ما يتوقف عليه الواجب كانت تلك الارادة وهاتيك الكراهة واجبتين
فلا يجوز تعلق الكراهة بالضد الواجب لان الكراهة محرمة فيجتمع الوجوب والتحريم في شيء
واحد شخصي وهو باطل هذا عين عبارته ره ويمكن تعبيره بوجه اخر اوضح منه وهو ان ترك
الضد الذي هو الازالة مثلا من حيث انه مقدمة الصلوة يتصف بالوجوب من حيث المقدمية
ومن حيث انه ترك المامور به يتصف بالحرمة فيلزم اجتماع الوجوب والحرمة في امر واحد
شخصي وهو باطل بلا خلاف ولا اشكال والجواب عنه انه لو تم هذا الدليل لما اثبت من
ذلك حرمة الضد بل يلزم منه الالتزام بما ادعاه البهائي من عدم الامر بالضد فيلزم الفساد
من جهة عدم الامر لان العبادات تفسد بدونه ولا معنى لصحة العبادة من دون الامر من
الشارع والحاصل ان لزوم المحذور من جهة اجتماع المتضادين وهما الحرمة والوجوب في
يمكن دفعه بمنع تعلق الوجوب للصلوة مثلا ح والحكم بالفساد انما هو من جهة عدم الامر
ان كان من العبادات فتامل واجاب عنه بعضهم واسنده دام ظله الى الفاضل القمي ره بانه
لا يلزم من اجتماع الامر والنهي في شيء واحد شخصي لان المامور به هو الصلوة في جميع ذلك
الوقت والنهي عن فرد خاص منها وهو ما ضاد الازالة فلا يلزم المحذور المذكور وفيه
انه ره وان قال ان ذلك نظير ما سيجيء تحقيقه من جواز اجتماع الامر والنهي في الشيء الواحد

مع تعدد

مع تعدد الجهة فان ذلك من الواجبات ستى اجتنا المكلف كما اختار المكلف ايقاع مطلق
الصلوة في خصوص الدار الغصبي انتهى الا ان الظاهر انه على هذا التقدير من امثلة اجتماع الامر
والنهي وسيجيء انه لا يجوزه واجاب عنه صاحب المعالم بان الوجوب في مثله انما هو للتوصل الى
ما لا يتم الواجب الا به فاذا فرض ان المكلف عصى وكره ضدا واجبا حصل له التوصل الى المطلوب
فيسقط ذلك الوجوب اي وجوب كراهة الضد لفوات الغرض منه اي لفوات التوصل الذي
هو غرض وجوب كراهة الضد وبالجملة كما علم في مثال الحج هذا كلامه رفع مقامه وقد فهم بعض
الافاضل كصاحب القوانين والمدقق الشيرواني ان غرضه ره من ذلك الكلام تسليم جواز
اجتماع الامر والنهي في التوصليات وان لم يقل به في التعبديات وفهم بعضهم ان مراده من ذلك ليس
ما فهمه ذلك البعض بل انه من قبيل الحرام الذي يسقط الواجب بمعنى ان كراهة الضد وان كانت
محرمة الا انه يسقط بها الوجوب وهذا الثاني هو الانسب بكلامه كما مثل له بالحج فان السير الى
الحج براحلة مغصوبة او بالطريق المغصوب وان كان حراما لكنه مسقط للوجوب ولا
حاجة الى الاعادة واما الجواب بناء على الاول فانه لا فرق في عدم الجواز بين التوصليات
وغيرها لان المناط في عدم الجواز هو اجتماع الضدين وهو متحقق فيهما وفي غيرهما من التعبديات
فلا معنى للتفصيل بينهما واما بناء على الثاني فان سقوط الوجوب بالحرام انما يكون عند تحقق
احد امرين احدهما وجود المندوحة في المقام وعدم انحصار المقدمة بالحرام كالغسل في الحمام
المغصوب مع وجود المباح منه وكالتوضي في الاواني المعمولة من الذهب والفضة مع امكان
غيرهما من الاواني المباحة وثانيهما عدم حصول الترتب بين المقدمة وذيها بان يكون
زمان المقدمة منفكا عن زمان ذيها كالحج الممنوع عنه بخوف الطريق او غيره من الموانع الشرعية

لانه لا تكليف ح لعدم امكان توجه الخطاب اليه مع حصول المانع فى الطريق من قطاع
او سباع او عبد هماد لكنه عصى وخرج من هذا الدرب المخوف ووصل الى الميقات سالما من
افات الطريق ثم توجه اليه الخطاب بالحج لكان الترتيب بين الزمانين بمعنى انه حين الاشتغال
بقطع المسافة من الطريق المخوف لانه لا يتوجه عليه الخطاب بالحج حتى يلزم اجتماع الامر والنهى
بل توجه ذلك الخطاب عليه انما هو بعد حصوله ووصوله الى الميقات الذى ارتفع النهى عنه ح لزوال
الخوف بعد الوصول الى الخاص فاذا عرفت ذلك فاعلم ان ليس ما نحن فيه من قبيل الاول ولا الثانى لعدم المندوحة فى المقام لانحصار المقدمة المحرمة وهو ترك الصد المامور به
لعدم الترتيب بين الزمانين لاتحادهما كما هو واضح غير خفى فان قلت ان الصلوة مثلا
مطلوبا فى هذا الزمان من اول الظهر الى الغروب بمعنى ان الزمان ظرف لها والمكلف مخير
فى ايقاعها فى ضمن اى وقت شاء وليس الزمان قيدا ومشخصا له فلا اشكال فى وجود
المندوحة لامكان اتيان فعل الضد بل الاخذ بالمامور به لاتساع وقت الفرض
له والاتيان به بعد الفراغ من ذلك فلا يلزم اجتماع الوجوب والحرمة لوجود المندوحة
نعم لو قلنا بان الصلوة مطلوب فى كل جزء جزء من الاوقات المضروبة لها بمعنى ان الوقت
موزع بحسب الاتساع للصلوة فى كل واحد من تلك الاوقات المقابلة للصلوة فيها
يتوجه عليه الخطاب بالصلوة مع ورود النهى عنه ايضا على القول بالاقتضاء حتى يلزم
اجتماع الوجوب والحرمة قلت ان مذهب صاحب المعالم فى هذا المقام هو الثانى فيكون
التخيير شرعيا فيلزم وجود الامر فى كل وقت وقت مع توجه النهى على الضد فى كل
واحد من تلك الاوقات فلا يكون مندوحة لانحصار المقدمة بالمحرمة مع انه لو قلنا

الاصح

القسم

القسم الاول وهو ان يكون المطلوب هو الصلوة فى ذلك الوقت ويكون الزمان ظرفا
للوجوب يكون التخيير عقليا بمعنى ان حكم العقل ثابت بجواز اتيان الصلوة فى كل وقت وقت للاتصاف
من قطع الزمان فيعود المحذور ايضا لانحصار المقدمة بالمحرمة الكرابع انه لو لم يكن
الامر بالشئ مقتضيا للنهى عن الضد لكان الصد جائزا وح فلو تلبس المكلف بالضد كالصلوة
مثلا توجه الخطاب بالاتمام فورا لوجوب اتمام العبادات بعد الشروع فيها فح فان لم يبق
الخطاب بالازالة لزم خروج الواجب عن وجوبه بدون الاطاعة والمخالفة وهذا بديهى
الفساد فان بقى الخطاب به ايضا لزم تكليف ما لا يطاق لتوجه الخطابين المضيقين فى آن واحد
على شخص واحد وهذا ايضا واضح الفساد وفيه انه لو تم هذا الدليل لكان دليلا على مذهب
البهائى ره من عدم الامر بالضد ولا يثبت به ذلك حرمة الضد كما هو المطلوب الخامس
ان اهل العرف لا يصرحون بجواز الضد فى امثال المقامات بل ويستحسنون المصرح بجواز الضد
وليس هذا الا من جهة حرمة الضد ولولا ذلك لا معنى لعدم تجويزهم ذلك ويقبح المصرح
به ذلك ايضا لكونه اعم وفيه انه لو تم لكان منافيا للنهى الارشادى والغرض الذى لا
خلاف فى ثبوتهما فى المقام حتى من الخصم ايضا فعلم من ذلك عدم تماميته ذلك الوجه ايضا
لكونه اعم من المطلوب كما قلنا هذا تمام الكلام فى ادلة القائلين بكون الامر بالشئ مقتضيا
للنهى عن الضد الخاص وبعد التامل فيما ذكروه من الادلة والاجوبة فى ذلك المقام
نعلم ان الصحيح من تلك الادلة الخمسة هو الدليل الثانى وهو الاستدلال من باب المقدمة
فح فان قلنا بوجوب ما لا يتم الواجب الا به ثبت المطلوب والا فلا هذا تمام الكلام فى ادلة المشهور
على اقتضاء الامر بالشئ النهى عن الضد الخاص واما البهائى ره ذكر ادلة النافين والمثبتين

رحمه الله
كلام البهائى

وضعفهما آتية ولو اريد النهي عن الضد الخاص بعدم الامر به فيظهر اشكال فيبطل ان كان اقرب
وحاصل كلامه ان الامر بالشي وان لم يقتض النهي عن ضده لكن يقتضي عدم الامر بالضد
اقتضاء عقليا لامتناع الامر بالمتضادين في وقت واحد فاذا لم يكن الضد مامورا به
فيبطل لان الصحة انما هو مقتضى الامر به وبه وبنظيره يبطل فان الاصل عدم الصحة و
انكر السيد صدر الدين اقربيته ذلك من اقتضاء الامر بالشي النهي عن الضد وقال لا
لادعاء اقربيته الاحتياج كليهما الى الدليل نفيا واثباتا لكن الانصاف يقتضي المسير الى
ما ادعاه البهائي ره من الاقربية لانه لا اشكال في صعوبة اثبات النهي خلاف اثبات عدم
الامر فانه ليس بهذه المثابة في الاشكال وما يمكن ان يكون دليلا على البهائي ره وجوه خمسة
الاول لزوم توجه الامرين بالمتضادين في وقت واحد اما في المضيقين بان يكون الامران
كلاهما مضيقين كالامر بالازالة والامر بالصلوة في وقت واحد فلا اشكال في فساده و
كذلك لو كان احدهما موسعا كما اذا تنجس المسجد نذرا ومضيقا وصل من
اول الظهر موسعا تماما ثمانية ركعات مثلا فانه يلزم الاشكال المذكور ايضا باعتبار توجه
الامر بالصلوة في وقت الامر بالازالة ايضا فانه ايضا من اجزاء ذلك الوقت المامور به
بالصلوة فيجتمع في تلك الحالين الامران على شخص واحد وذلك محال **الثاني** انه لو لم
يكن الامر بالشي مقتضيا عدم الامر بالضد لزم توجه الامرين المضيقين في صورة اخرى
غير ما ذكرنا وهو لزوم بعد الشروع بالضد كالصلوة فانه بعد الشروع بما يتحقق الامر
بها للامر بالاتمام بعد الشروع مع توجه الامر بالازالة ايضا كما ذكرنا بقا في ادلة المشهور
واجيبا بانه يلايم لمذهب البهائي لا المشهور **الثالث** انه لو لم يكن كذلك لزم اجتماع الحرمة

والحرمة في شي واحد متشخص فان ترك الضد واجب من حيث كونه مقدمة للمامور به
وتركه حرام من جهة كونه ابى الضد واجبا في لو قلنا بعدم الامر بالصلوة لا يلزم المحذور
الرابع انه لو لم يكن كذلك بل كان الامر بالشي مقتضيا للنهي عن الضد يلزم التصريح
بالضد لان معنى الامر بالازالة هو الامر بعدم الصلوة اي بتركها مع انها واجبة فلا
فيلزم التصريح بالضد وقد قلنا ان التصريح بالضد قبيح عند العرف ولا يخفى عليك ما في
اطلاق التصريح بذلك على لزوم ذلك مثاصل **الخامس** انه لو لم يكن كذلك كما ادعاه البهائي رحمه الله لزم
التناقض في كلام الحكيم من باب دلالة الاشارة وهو قبيح ضرورة لان لا شك في اقتضاء
الامر بالشي النهي عن الضد العام مطابقة او تضمنا او التزاما على الاختلاف فح يدل الامر
بالازالة على نهي تركها بمعنى لا تترك الازالة وكذلك الامر بالصلوة يدل على ترك الازالة
لانه مقدمة لفعل الضد فيبقى حاصل الكلام اترك ولا تترك وهذا تناقض واضح
والتفصي عنه يحصل باجيبنا بالقول بعدم الامر على الضد واجيب عن مطلب البهائي ره اولا
بان ذلك معنى اقتضاء الامر بالشي عدم الامر بالضد لو تم على تقدير صحته انما يتم في العبادات
واما في المعاملات فلا يتم مطلقا لانها لم تفسد بعدم الكلام لمكان صحتها بالاذن و
مجرد الترخيص ويمكن الجواب عنه بان مراده ره اثبات البطلان والفساد فيما يقتضي النهي
فيه الفساد وليس ذلك الا في العبادات واما المعاملات كما لا يقتضي عدم الامر فيها الفساد
وكذلك لا يقتضي النهي ايضا على الاصح ولا سيما النهي التبعي الذي هو محل الكلام في المقام بل
النهي الاصلي ايضا اذا لم يتعلق بنفس المعاملة اوجز منها فقول المجيب بعدم تماميته في المعاملات
لا يخلو عن اشكال ومنع وثانيا بمنع اجتماع الامرين على شخص واحد في آن واحد لان الامر بالازالة

تتعلق بالموضوع الخاص والامر بالصلوة متعلق بالطبيعة والافراد ليست بمامور بها حتى
يلزم اجتماع الامرين لعدم الامر بافراد الصلوة بل المامور به هو الطبيعة ولا يسري الوجوب من
الطبيعة الى الافراد ايضا لتغاير الوجوبين باعتبار كون الوجوب في الطبيعة عينيا وفي الافراد
تخييريا فلا يمكن سرايته الى الافراد فان قلت اذا لم تكن الافراد مامورا بها لزم عدم الامتثال
باتيان الصلوة فان الصلوة التي يأتي بها في الخارج ليست بمامور بها على كلامك حتى يصدق الامتثال
باتيانها لانه عبارة عن اتيان المامور قلنا لا يشترط في صدق الامتثال اتيان عين
المامور به بل يكفي اتيان ما صدق عليه المامور به ولو بحمل المتعارف كحمل الكلي على الفرد
مثل زيد انسان ولا حاجة الى حمل هو هو حتى يلزم المحذور فان قلت ان المطلوب من
كون الطبيعة مامورا بها هل هو الطبيعة بالوجود الذهني او بالوجود الخارجي فان كان
هو الاول فلا اشكال في فساده لاستلزامه تحقق الامتثال بالاوامر الصادرة من
الشارع من الصلوة والحج وغير ذلك بمجرد التخيل في الذهن وليس كذلك بالبداهة والضرورة
وان كان هو الثاني فيعود المحذور ايضا باعتبار ان تحقق الكلي في الخارج لا يمكن الا في
ضمن الافراد الخارجية وليس الا كما قررنا قلنا سلمنا عدم تحققه الا في ضمن الافراد حتى يلزم
توجه الامرين على شخص واحد في آن واحد فان قلت ان المختار كون التخيير في الموسعات
شرعيا لا عقليا فان المفهوم من قوله سبحانه وتعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق
الليل ان الشارع خيرنا بينها في كل جزء من اجزاء الوقت فللمكلف اختيار ما شاء من الافراد
اي فرد كان قلنا لا نسلم كون المختار ذلك بل المفهوم من قوله سبحانه ان الصلوة مثلا
مطلوبة في ظرف هذا الزمان بمعنى كون الزمان ظرفا للوجوب فالتخيير انما هو من العقل

لا

لا الشرع فيندفع المحذور بحذافيره واعلم ان هذين الجوابين يظهر من كلام الفاضل القمي
الاول منهما في هذه المسئلة والثاني في مسئلة اجتماع الامر والنهي فتامل وثالثا انه سلمنا
استلزام تعلق الامرين على شخص واحد في آن واحد التكليف بالا يطاق الا انه مسلم لو كان
الامران في آن واحد وليس كذلك فيما نحن فيه بل هما بالتدريج لتوقف معنى ان الشارع
امر اولا بالازالة وعلى الصلوة ايضا على تقدير المخالفة بالامر الاول فتقول قال ايها المكلف
بعد توجه الامرين انك مامور بالصلوة فان عصيت وخالفت في الامر الاول فانك مامور
بالصلوة وبعبارة اخرى الامر الثاني مشروط بالمخالفة على الامر الاول فح لا يلزم الاشكال
المذكور لعدم توجه الامرين في آن واحد وهذا مما اختاره جملة من المتأخرين كصاحب
الفصول والكركي وصاحب الحاشية على المعالم وصاحب كشف الغطاء في مسئلة اداء الدين
اي في مسئلة صحة الصلوة وعدمها في اداء الدين عند القدرة بالاداء ويظهر من جواهر
الكلام لشيخنا الاستاد دام ظله والجواب عنه ان منع اجتماع الامرين في المقام موقوف
على ارتفاع الامر الاول اي الامر بالازالة مثلا حين الشروع بالصلوة وارتفاع الامر
لا يكون الا بحصول الاطاعة به او المخالفة عليه ولم يحصل واحد منهما في المقام اما
عدم حصول الاطاعة فمعلوم لعدم الامتثال به واما عدم المخالفة المسقطة للامر فلان
المخالفة المسقطة انما تحصل بعد انقضاء زمان المامور به بحيث لا يكون الاتيان به
مقدورا بعد ذلك وما نحن فيه ليس من هذا القبيل لان المفروض انه يكون الامتثال
بامر الازالة عند الشروع بالصلوة وانما المانع منه عدم الارادة عليه وهو اي عدم
الارادة لا يصلح لرفع التكليف كما ذهب اليه صاحب المعالم لامكان ابطال المكلف بعمله على

الارادة ثم ان المسلم من حصول المخالفة هو حصولها فى ازمنة الماضية بالنسبة الى زمان
الذى يريد الامتثال بامر الصلوة وهذا غير مانع من امكان تحقق الامتثال به فى بقية
الزمان فعلى هذا يكون الامر بالازالة متوجها ايضا عند الشروع بالصلوة فيلزم اجتماع
الامرين ايضا فتامل واما الجواب عن استدلال الثالث النهائى وهو الاستدلال بان
الامر بالشئ لو لم يكن مقتضيا لعدم الامر بالضد يلزم ان يكون مقدمة الواجب منحصرا
بالمحرم لان الصلوة موقوفة على ترك الازالة وهو محرم قطعا وليس لها مقدمة اخرى
مباحة اولا ان النهائى ادعى لا يلتزم بكون الترك مقدمة كما مر فى صدر المسئلة حيث قال
يكون من باب المحض المقارنة الاتفاقية فلا يلزم ما ذكر المحذور وثانيا بعد تسليم ذلك
لا نسلم انحصار المقدمة بالمحرمة لان المامور به هو ترك الصلوة ولها افراد مباحة
ايضا باعتبارات الامتثال بها يمكن ان يكون فى وقت ترك الازالة وفى غيره بان امتثل
اولا بامر الازالة بعد ذلك يشتغل باتيان الصلوة وهذا فرد مباح لا قائل به فلا معنى
لكون المقدمة منحصرة بالمحرمات قلت فرق بين المقدمات الثابتة الزمانية بان
يكون تحقق الافراد بحسب اجزاء الزمان كما نحن فيه وبين غيرها كالحج مثلا فان له
افراد متعددة لامكان اتيانه بالراحلة المغصوبة او الدرب المحذور والممنوع عنه شرعا
والامتثال به بالراحلة المباحة وكذا الطريق الغير المحذور مثلا فما قلت من تحقق
الافراد بالنسبة الى المامور به انما هو مسلم فى الثانى دون الاول قلت قلنا لا فرق بين
المقدمات الزمانية وبين غيرها فانه ان قلنا بتجويز الشارع الاتيان بالحج فى الراحلة
المغصوبة او من الدرب المحذور وصح امكان الاتيان به فى ضمن غير هذا الفرد المحرم

بمعنى

بمعنى ان المكلف وان عصى من جهة غصبه او الذهاب من الطريق المخوف الممنوع منه شرعا
لكنه بعد ذلك يصح حجه ويكفى عن حجة الاسلام مثلا قلنا به فى هذا المقام ايضا لعدم الفرق
بين المقامين بمعنى انه ان عصى المكلف وترك الازالة وصلى مع ذلك فصلوته صحيحة
ان قلنا بكونه عاصيا من جهة المخالفة بامر الازالة نظير القول بصحة الغسل فى الحمام
المغصوب مع وجود المباح او الوضوء فى الاوانى المعمولة من الذهب والفضة مع
وجود غيرهما لانه يكفى عليه الازالة والصلوة بعدها واما دليل الثالث وهو لزوم
توجه الامرين المضيقين فى بعض الصور كما اذا شرع بالصلوة فانه يتوجه عليه الامر
بالاتمام على وجه التضييق مع ورود الامر بالازالة مضيقا ايضا وهذا محال فقد اجيب
عنه بوجوه الاول انه ليس مرادنا اثبات الكلية حتى يلزم المحذور المذكور بل مقصودنا
فيما كان فيه مندوحة كما لو شرع بالصلوة المندوبة على القول بعدم حرمة قطعها او القراءة
القران اذا وجب بالنذر او غيره فانه لا يلزم المحذور ح لجواز قطعهما والامتثال بامر
الازالة واما فى صورة عدم المندوحة كما فى المثال الاول فنحن نلتزم به ولا ضير فيه
فانا لا ننكر ذلك بالكلية والثانى انه لا امتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار خطابا
وعقابا فان اجتماع الامرين المضيقين المستلزم للمحال انما صار بسبب سوء اختيار
المكلف باعتبار عدم لزوم ذلك على تقدير الامتثال بامر الازالة اولا والصلوة
ثانيا والثالث انه على تسليم لزوم ذلك لا يقدح ايضا لامكان العلاج لان مآل
الكلام يرجع الى ملاحظة قاعدة التعارض والتعادل فى المقام فنقول ح ان الامرين
المضيقين اما قطعيان او ظنيان او احدهما قطعى والاخر ظنى فيحصل اقسام اربعة اما

كما هو المفروض

ابع

اما القطعيان فلا يمكن التعارض بينهما واما المختلفان فيقدم القطعي على الظني وايهما كان الظنيان فانهما وان كان يمكن التعارض بينهما الا ان احدهما مشروط والاخر مطلق فالعرف يقدم المشروط على المطلق في امثال المقام كما اذا قال المولى لعبده زر فلانا اليوم و قال بعد ذلك ان صرت مجنونا من اجزاء فلا ينبغي يكون ان شرعت بالمجنون فتممه متصلا من دون اعتناء الشغل اخر في ذلك الاثناء فلو خالف العبد في امر الزيادة وما ترك زيارة من امر المولى بزيارته اليوم واشتغل بشرب المعجون فلذا يجوزون اهل العرف العدول عن ذلك واشتغاله بالزيادة فكان الشارع قال فيما نحن فيه ازل النجاسة عن المسجد وقال ايضا صل لكنك ان شرعت بها فتممها فالمشروط هنا مقدم على المطلق ايضا لان المتبع في مباحث الالفاظ هو العرف وقد عرفت حكمه بذلك ويمكن العلاج بنوع اخر ايضا وهو الرجوع الى اصالة البراءة في كلا الامرين بمعنى ان الاصل براءة الذمة من حرمة القطع وكذلك عن وجوب الازالة فيصير الامرين من شعبها نخ وربما يقال بالتخيير في هذا المقام لكنه خال عن التحقيق وكلام واه باعتبار ان التخيير انما هو في صورة كون الاشكال في السند كالوصيد وخبران مقطوعي الدلالة الا ان الاشكال في كون كليهما من المعصوم فقال المعصوم خذ بما شئت منهما واما اذا كان الاشكال في جهة الدلالة مع فرض قطعية السند كما هي فيما نحن فيه لان الاشكال في دلالة اطلاق الامر بالصلوة والامر بالازالة لما نحن فيه بمعنى ان اطلاق قوله صل هل هو شامل للصلوة حين ترك الازالة ام لا وكذا امر الازالة هل هو شامل لما بعد الشروع في الصلوة ام لا فما مثل المقام مقام اجراء اصالة البراءة كما قلنا لرجوع مآل الكلام في هذا المقام الى تعارض الاستصحابين وهما استصحاب بقاء وجوب الازالة واستصحاب بقاء وجوب

الامر

ابع

وجوب الازالة واستصحاب بقاء وجوب الامر باتمام الصلوة ولا معنى للتخيير بين الاصلين عند تعارضهما بل يرجع الى اصالة البراءة كما ذكرنا هذا كله على مذاق القوم والا فالتحقيق انه هذا الجواب الثالث اجنبي عن المطلب لان الكلام في الكبرى بمعنى ان الكلام في القطعيين ليس عبثا وان الكلام في التضاد وعدمه بين الامر والنهي القطعيين حيث قالوا ان الامر بالشيء هل يقتضي الضد ام لا ومعنى ذلك انه هل التضاد موجود بينهما بعد تحققهما ام لا واما دليله الرابع وهو لزوم التصريح بالضد على تقدير عدم كون الامر بالشيء مقتضيا عدم الامر بالضد بمعنى انه لو لم يكن الامر بالشيء مقتضيا عدم الامر بالضد يلزم التصريح بالضد وهذا يمنع من الشرع كما ذكرنا فقد اجيب عنه بوجوه الاول انه لو تم لتم في صورة كون الامر بالضد لفظيا واما في اللبيات كما لو كان الدال على وجوب الضد اجماعا مثلا فلا يتم لعدم التصريح باللبي فيلزم المحذور والثاني انه لا نسلم انه تصريح بالضد لكون الامر بالضد واردا في صور واخر باعتبار ان الامر بالصلوة انما هو وارد لافادة مطلق ماهية الصلوة لا من حيثية افادة ان تركها مقدمة للازالة كما في قوله تعالى فكلوا مما امسكن اي الكلاب المعلمات فانها واردة في بيان حلية ما صيد بها لا في طهارته ونجاسته كما فهم شيخنا الطوسي ره والثالث انه يتم على القول بكون الترك مقدمة وقال ان البهائي ره لا يقول بذلك والرابع انه لو تم ذلك لاقتضى كون الامر بالشيء مقتضيا للنهي عن الضد لا عدم الامر به ولا حظ الاجوبة عن الدليل الرابع للبهائي يظهر الجواب عن دليله الخامس فتامل بقي الكلام في بيان الثمرة واعلم ان الثمرة تظهر في مواضع منها النذر كما لو نذر احد ان لا يعطي شيئا على من ارتكب بالفعل المحرم فان اعطى على من صلى

الثمرة
في بيان الثمرة

قبل ازالة النجاسة عن المسجد فعلى القول باقتضاء الامر بالشيء النهي عن الضد يلزم الحنث وعلى القول
بعدم الاقتضاء فلا ومنها الوصية بالطريق المذكور في النذر ومنها الاقرار كما لو اقر
بمقدار معين على من لم يرتكب بالفعل المحرم ومنها الظهار كما لو قال لزوجاته كل من ارتكب منها
الفعل المحرم فهي علي كظهر امي فكل منها صلت قبل ازالة النجاسة عن المسجد يحرم عليه
في الثواب والعقاب ان قلنا بكون النهي هنا شرعيا حتى يترتب عليه على تركه العقاب فح
على القول بالاقتضاء يلزم عليه عقابان احدهما لترك الازالة وثانيهما لفعل الصلوة المنهي
عنها وعلى القول بالعدم يلزم عليه عقاب واحد لترك الازالة فقط ومنها صحة الضد وفسادها
فعلى القول بالاقتضاء كما هو مذهب المشهور المؤيد المنصور او باقتضاء الامر بالشيء عدم
الامر بالضد كما هو مذهب البهائي ره يلزم بطلان الضد وفساده وان كان عبادة كما في
المثال المفروض واما على القول بعدم الاقتضاء للنهي او عدم الامر بالضد لا يترتب الفساد
بالضد هذا خلاصة الكلام ومجمله واما تفصيل ذلك فهو ان الضد لا يخ من احد امور اربعة
وهي الواجب والمندوب والمباح والمكروه فنحن نتعرض اولا لما كان الضد واجبا ونتكلم
فيه تفصيلا ويعلم بعد ذلك الحال في البواقي بالمقايسة ان شاء الله تعالى **فنقول** اذا كان الضد واجبا
كالمامور به فهما اما مضيقان او موسعان او احدهما مضيق والاخر موسع فيحصل اقسام اربعة
واما الموسعان فامرهما ظاهر لاخفاء فيه لان للمكلف ان يبتدئ باتيان ما شاء منهما اولا
والاخر ثانيا واما المضيقان فان كان احدهما اهم في نظر الشارع من الاخر قدم الاهم والا فيتخير في
اتيان ما شاء منهما وترك الاخر لعدم امكان توجه الخطابين بهما معا لاستلزامه التكليف
بما لا يطاق وهو قبيح على الشارع واما اذا كان احدهما موسعا والاخر مضيقا كما في المثال المفروض

فعلى

فعلى القول بالاقتضاء او اقتضاء الامر بالشيء عدم الامر بالضد يترتب الفساد على الضد
لو كان عبادة واما على القول بالعدم فلا وقد يناقش في المقامين اي في المضيقين وفيما
كان احدهما موسعا والاخر مضيقا اما في المضيقين فاولا ان ماهية احد الضدين
الواجبين في نظر الشارع انما يقتضي اولوية اختيارها والمكلف لم يثبت له من اختصاص في
التكليف بحسب الشرع الا ان يقوم هناك دليل شرعي على وجوب تقديم الاهم كما في
الصلوة اليومية بالنسبة الى صلوة الكسوف وهو امر اخر وثانيا ان المعتبر من الاهمية
في المقام هو ما يكون وجوبه اشد في نظر الشارع واهتمامه به اكثر ولا ريب انه اذا كان
الحال على ذلك كان الاخذ بالاهم كما متعينا عند الله وان بينه وبين غيره وثبوت
الاهمية على الوجه المذكور امر ظاهر من ملاحظة الشرع وممارسة الادلة الشرعية من غير
حاجة الى قيام دليل خاص عليه فاذا ثبت ذلك من الشرع قضى بتقديم الاهم كما هو ظاهر من
ملاحظة موارده ويمكن الجواب عنه ايضا بان العقل القاطع حاكم بتقديم ما هو اهم في نظر
الشارع ولا حاجة الى دليل شرعي آخر وهذا الايراد يظهر من كلام صاحب الوافية على ما
نسب اليه الاستاد دام ظله العالي وثانيا انه لو سلمنا تقديم الاهم لا نسلم مطلقا بل فيما كان
ترك غير الاهم مقدمة لفعل الاهم قهرا فنلتزم بتقديم الاهم على غيره واما اذا كان المكلف
مريدا بالمخالفة لهما معا كان يريد ترك الصلوة اليومية والكسوف معا فلا نلتزم بذلك
بل هو معاقب على ترك كليهما بمعنى انه مكلف على كليهما معا من غير سقوط احدهما عن ذمته
ويمكن الجواب عنه حلا ونقضا اما نقضا فبانه لا بد لك من الالتزام بذلك لانه يكون
احدهما مامورا به عند ترك احدهما مقدمة لفعل الاخر فيما كان الواجبان على حد سواء من

من جهة الاهمية وغيرها فلا معنى للحكم بالتخيير مطلقا وبعبارة اخرى واضحة لا بد لك في
موضع التخيير ان تلتزم بتقديم احدهما على الاخر عند كون ترك احدهما مقدمة لفعل الاخر
لا مط فلا معنى للتخيير مطلقا واما ما هو القول بكونه معاقبا على كليهما عند ارادة المخالفة
لهما فلا معنى له لاستلزامه توجه الخطابين بترج وهذا محال لانه تكليف بما لا يطاق وعلم
ارادة المكلف الامتثال من جهة الصارف عنه لا يوجب ارتفاع التكليف عنه كما اختاره صاحب
المعالم زعما منه على كون الفعل عند الصارف غير مقدور للمكلف ولا تكليف مع علم القدرة
قبيح لما بينا فساد ذلك لان الامر يلزم عليه لان ارتفاع الامر بالمخالفة انما هو بعد حصول المخالفة
بانقطاع زمان المامور به واما قبل مضي زمانه فمنه بمجرد علم الميل اليه والارادة
لا معنى لسقوط الامر فتامل واما فيما كان احدهما موسعا والاخر مضيقا فانه وان لم مطلقا منه
لزوم الفساد على الضد وان كان من جملة العبادات على القول بالاقتضاء ايضا لعدم تمامية
تلك الثمرة في بعض المقامات وذلك لان الضد الواجب مع المامور به اما كلاهما قطعيان
او ظنيان او احدهما قطعي والاخر ظنيا واما القطعيان فلا تظهر ثمرة فيهما لان وجودهما معا
في الشرعيات دليل على عدم اقتضاء الامر بالشيء النهي عن الضد واما المختلفان فان كان القطعي
هو المامور به فلا اشكال في اقتضائه فساد الضد الظني وان كان بالعكس فلا صح واما
الظنيان فبملاحظات فيهما المورد فان كان الترجيح في جانب المامور به فيحكم بالفساد وان
كان في جانب الضد يحكم بالصحة واما عند عدم الترجيح من احد الطرفين فيحكم بالتخيير على
قول وقد عرفت ضعفه فيما سبق ويرجع الى الاصول كما هو الحق وحاصل الكلام ان الثمرة
غير تامة مط كما عرفت بل تظهر الثمرة في قسمين من الاقسام الاربعة احدهما ما كان المامور

٨٢

به قطعيا والضد ظنيا وثانيهما ما كان كلاهما ظنيين الا ان الترجيح في جانب المامور
به كما مر وفيه ما لا يخفى من الضعف والبعد عن المطلب لان ما ذكره المورد ليس ردا على
الثمرة بل هو رد على ثبوت الامر في بعض المقامات كما في صورة كونه ظنيا مع ان عنوان
القوم فيما كان الامر ثابتا اما كونه قطعيا او ظنيا معتبرا مع ثبوت كونه مقتضيا للنهي
عن الضد وانما تراعهم بعد ثبوت الامرين في استلزام الفساد وعدمه فحاصل
كلامهم ان الامر بالشيء مع فرض اقتضائه النهي هل يستلزم الفساد ام لا وما ذكره المورد
انما ورد للامر بانه غير ثابت واين ذلك من ذاك ومنشأ الشبهة على هذا المورد هو
ملاحظة الاوامر الواردة في الكتاب والسنة فانها لا تخلو عن اقسام الاربعة المذكورة
ولذا اورد ذلك الايراد لكنه غفل عن ملاحظة عناوين القوم فانها فيما كان الامر ثابتا
ومقتضيا للنهي عن الضد وانما كلامهم بعد ذلك في انه هل يستلزم الفساد ام لا
فلا معنى لتقسيم الاوامر على تلك الاقسام والقبول في بعضها والرد في البعض الاخر وثانيا
واورد الفاضل القمي ره ايضا بان النهي في المقام تبعي وهو لا يستلزم الفساد وانما يلزم
الفساد لو يلتزم من جهة النهي بل اما من جهة اقتضاء المقدمة بالحرمة لان مقدمة
الصلوة منحصرة على ترك الازالة ولا شك انه حرام ومع انحصار مقدمة الواجب
بالحرام لا يجوز اتيانه كما قلنا في بطلان النهي عند انحصار الحمام بالحمام المغصوب وبطلان
الوضوء عند انحصار الانية بالفضة والذهب واما من جهة ان ترك الصلوة مقدمة
لفعل الازالة ومقدمة الواجب واجبة فيكون فعلها حراما فيبطل لكون الجهتين
المذكورتين كلتاهما غير تامة اما الاولى فيمنع انحصار المقدمة بالحرمة لان المامور به

هو ماهية الصلوة لها افراد عديدة مباح وغير مباح لان اتيانها بعد الفراغ عن الازالة
مباح قطعا واتيانها ينافي ضمن ترك الازالة انما هو من سوء اختيار المكلف والامتناع بالاختيار
لا ينافي الاختيار فلا معنى للقول باتصاف المقدمة بالحرمة حتى يلزم الفساد من اجل ذلك
واما الثانية فبانه وان سلمنا كون ترك الصلوة مقدمة لفعل الازالة مثلا فيكون فعلها
حراما والنهي عن حرمة فعلها تبعي ولا ضير في اجتماع حرمة التبعي مع الوجوب النفسي فلا
يستلزم الفساد واشكل كلام ودفع مقامه ويمكن الجواب عن ايراده بان المراد من النهي التبعي هو
النهي المستفاد من الامر عقلا بمعنى انه لا دلالة للفظ عليه بل الحاكم والمنشأ له هو العقل
بتبعية الخطاب اللفظي كما هو الظاهر من القائلين به ودعوى لا اشكال في اقتضائه الفساد لان
الموجب له والداعي اليه هو اجتماع الامرين على شخص واحد في آن واحد وهذا موجود في المقام
لان احدهما من اللفظ والاخر من العقل وهذا لا يوجب جوازه لمكان الخطابين الموجودين
في آن واحد بالنسبة الى مكلف واحد وتعدد جهتي الامرين لا يجدي في الجواز وان كان المراد
منه هو النهي التبعي العرضي الذي لا منشأ له اعتقادا ولا انتظارا بل هو مجرد نسبة النهي للضد
تبعا للامر كنسبة حركة السفينة لجالسها فهو مما لم يقل به احد في المقام فتامل واورد بعضهم
بان النهي لم يتعلق بالصلوة بخصوصها مثلا حتى يلزم الفساد بل هو متعلق بمطلق المنافي
صلوة كان او غيرها وبينه وبين المامور به عموم وخصوص من وجه ثم رجع المسئلة على
مسئلة اجتماع الامر والنهي فكل من قال بجوازه لا يلتزم بالفساد وكل من قال بعدم جوازه
لا بد ان يلتزم به مضافا حاصل الكلام عدم تسليم لزوم الفساد مطلقا بل هو مبتني على
تلك المسئلة كما قلنا ويمكن الجواب عنه اولا بانه لو لم ندفع به احد المحذورين وهو اجتماع

الامر والنهي

والامر والنهي ويبقى الاخر ايضا وهو اتصاف المقدمة بالحرمة ولكن يمكن دفعه بان الكلام في المقام
ينافي لبيان استلزامه الفساد وعدمه ولزوم المحذور الاخر خارج عن محط النظر في هذا
المقام وثانيا هذا جواب على القائلين بجواز اجتماع الامر والنهي ونحن لا نجوزه فلا يتم
الجواب لنا بل يلزم الفساد ايضا وثالثا بانه لا فائدة في العدول عن تعلق النهي بالصلوة
الى القول بتعلقه على مطلق المنافي في ارجاع المسئلة الى مسئلة اجتماع الامر والنهي بل التمام في
المقام هو القول بتعلق الامر على الماهية والطبيعة سواء تعلق النهي بالصلوة بالخصوص
او بمطلق المنافي باعتبار انه تعلق النهي بالصلوة ايضا ثم رجع المسئلة الى مسئلة اجتماع الامر والنهي
لكون النسبة بينهما عموما وخصوصا مطلقا وهذا المورد يلتزم باجتماع الامر والنهي في هذه
الصورة ايضا كالعامين من وجه واعلم ان هذا النقض الذي اوردناه على المورد انما هو مبني
على مذاق من يجوز اجتماع الامر والنهي في العموم والخصوص مطلقا واما بناء على التحقيق
فلا لعدم تعقل اجتماع الامر والنهي في العموم والخصوص مطلقا باعتبار انه يحتاج الى
تغاير العنوانين بان يتعلق الامر على عنوان والنهي على عنوان اخر كالعامين من وجه
في مثل قوله صل ولا تغصب واما في العموم والخصوص مطلقا ليس كذلك لان الكلي والفرد
موجودان بوجود واحد وليس بينهما تغاير عنوانا والتغاير الاعتباري لا يكفي كما سيجيء
تحقيقه في مسئلة اجتماع الامر والنهي ان شاء الله تعالى واورد بعضهم كصاحب كشف الغطاء في
مقدماته وصاحب الفصول والحاشية على المعالم بانا لا نسلم اقتضاء الامر بالشيء النهي
عن الضد لانه لا يلتزم بفساد المكان الامر على الصلوة بعنوان الترتيب بمعنى ان الامر كانه قال
للمامور انت مامور بالازالة وان خالفت فيه لك الامر وحملت نفسك على خلافها فللامر

الاولى بصلٰوة لا داعى لفساد الصلوة لوجود الامر بها دائما قال صاحب كشف الغطاء

فى القواعد بعدم صحة الصلوة عند مطالبة الديان مع القدرة على الاداء
وقال المحقق الكركى عند شرح هذه المسئلة هذا اى القول بعدم تجويز الصحة موقوف على
مقدمتين احدهما باختيار القول باقتضاء الامر بالشئ النهى عن الضد وثانيهما القول
بكون النهى فى العبادات مستلزم للفساد والاولى منهما ممنوعة لان المسلم منها اقتضاء
الامر بالشئ النهى عن الضد العام دون الخاص وهذا موقوف على تسليم الثانى ايضا وهو
محل المنع فان قيل ان الضد العام عدمى وقوامه بالاضداد الخاصة الخارجية لان الترك
لا يحصل الا فى ضمن فعل من الاضداد الخاصة فيرجع مآل الكلام الى قبول الاضداد
الخاصة ايضا قلنا لا نسلم كون الضد العام امرا عدميا لانه عبارة عن الكف وهو امر وجودى
فلا حاجة الى سائر الاضداد الخاصة فان قيل ان ترك الضد ضد صحة مطلقا بل المسلم
على فعل المامور به فيكون فعله حراما وهو معنى الفساد فى العبادات قلت لو نسلم ان ترك
الصد حرام ضد منه مطلقا بل المسلم ان الضد الغير الواجب وما نحن فيه ضد واجب
فان قيل لا مجال لانكار توجه الامرين فى آن واحد على شخص واحد على تقدير كون الضد
واجبا لان الامر بالصلوة والازالة مثلا موجودان فى آن واحد وهذا محال قلت لا نسلم
توجه الخطابين فى آن واحد بل الامر بالمضيق مقدم على امر الضد فلا يلزم المحال فلو عصى
المكلف واخر ما هو المتقدم كان ان امتثل او لا بامر الموسع صحت صلوته فى المثال المفروض وان
كان هو آثما باعتبار المخالفة فى الترتيب والا لا ينتقض باعمال يوم النحر فى عرفه فان الرمى والنحر
والحلق مترتبات على الترتيب المذكور لانه لو اخل الناسك بالترتيب المذكور صح حجه
مع كونه آثما عند جميع العلماء الاعلام فما نحن فيه من هذا القبيل هذا خلاصة كلام رفع

فشاهد على ما قرره الاستاد دام ظله العالى واجاب عنه سلمه الله تعالى بوجوه الاول انه لا معنى
للتفصيل بين الاضداد فى كون النهى ترك غير الواجب منها مقدمة دون ترك الواجبات من
الاضداد لانه قد اثبتنا فى صدر المسئلة كون الترك اى ترك الاضداد مطلقا مقدمة واجبا
كانت تلك الاضداد او غيرها الثانى ان المراد من قوله يكون الامر بالمضيق مقدما على امر الموسع
هو الترتيب الذى قال صاحب الفصول وغيره فعدم الجواب عنه بالامر بما عليه والا فلا مجال
لانكار توجه الخطابين فى آن واحد لان الامر بالمقدم هو عين معنى الفور وقبل الامتثال
بالامر المضيق وعنده توجه المخاطبة بالصلوة وهذا معنى توجه الخطابين فى آن واحد الثالث
ان النقض باعمال يوم العرفة غير محله لان الحكم المذكور ليس اجماعا بين العلماء الاعلام لاختيار
بعضهم استحباب الترتيب اولا وعدم دلالة النص الوارد فى المقام على وجوبه ثانيا لان مفاده
عدم وجوب الاعادة وهو اعم من الصحة واورد صاحب الحاشية على المعالم اعلى الله درجته
بان النهى فى المقام غير مستلزم للفساد عند الاعلام لكونه غيريا والنهى الغيرى يجتمع مع
الوجوب ولا ضير فيه واجاب عنه سلمه الله بانه لا تفاوت بين غيرية النهى ونفسيته لانه لا شك
فى كون الترك مطلوبا عند الآمر فيكون ترك الضد مطلوبا من حيث المقدمية ومبغوضا
من جهة كون فعله مامورا به فيعود المحذور وغيرية النهى لا يندفع به المحذور لعدم اخراجه
عن المطلوبية فتامل واورد بعضهم وارد هذا الايراد عن الشهيد حيث قال سلمنا لزوم الفساد
من جهة الامر بالشئ للزم حرمة مسافرة اكثر الناس الى البلاد النائية للتجارة ونحوها
لاستلزامه ترك تعلم المسائل وتحصيل العلم بالاحكام الواجبة عليهم لعدم مكان لهم لتحصيل
فى اغلب الاسفار فيكون ترك السفر واجبا وفعله حراما وليس كذلك للسيرة المستمرة من زمان

الائمة الى يومنا بمسافرة الناس الى الاقصاء والاقطار البعيدة مع استلزامها لتلك المحذور
ومع ذلك ما ورد عنهم ردعهم المعصوم عن ذلك فى آن من الاوان وفى وقت من الاوقات
وقال شيخنا الشيخ جعفر بعد ان راى ذلك من الشهيد ان السيرة المستمرة من زمان النبى صلى الله عليه وآله
الى زماننا هذا بل من زمان الامام الى زماننا هذا ثابتة تحكم بصحة العبادات الناس مع
اشتغال ذممهم بالحقوق الواجبة المضيقة من الدين وغيره ومع ذلك لم يثبت لنا
ردع الشارع فى آن من الاوان فصار المعلوم ان الامر بالشئ مع تسليم الاقتضاء بعد ايضا
لا يستلزم الفساد وفيه ان حجية السيرة اما من جهة فتاوى العلماء من زمن النائب الى
زماننا هذا مطبقة على ذلك فيكون كاشفة عن راى الرئيس كالاجماع او من جهة
اتفاق الناس على ذلك واعتقادهم صحته ولو كانت الفتاوى على خلاف ذلك مع ان حجية
السيرة من جهة اتفاق الناس مع عدم ثبوت ردع الامام اما الاول فيندفع بان اكثر
المتقدمين وجملة من المتأخرين ايضا قائلون بفساد العبادات ح فلا اجماع يكشف عن راى
الرئيس واما الثانى فبانه لو سلمنا عدم ثبوت الردع يلزم تقرير المعصوم على الحرام لانه يلزم القائلين
بصحة عبادة المديون عند مطالبة الدين باعين القدرة بالاداء قال بحرمته التاخير
ايضا بمعنى انه وان كانت عبادته صحيحة الا ان التاخير محرم قطعا فيلزم تقرير المعصوم على
الحرام وهذا قد يبقى العناد فتامل

[illegible]

وصنها لثوان ماذكره صاحب الفصول وهي انه لو اذن شخص لشخص اخر الدخول في داره [ودارع] فانه فيها كيف شاء وامره بعد ذلك الذهاب الى السوق مثلا ثم اشتغل ذلك [الشخص] المامور بالذهاب الى السوق بالصلوة في ذلك الدار المازون بالدخول فيها ثم ان قلنا بكون الامر بالشي مقتضيا للنهي عن الضد كانت عبادته فاسدة والا فلا هذا تمام الكلام فيما لو كان الضد واجبا كما كان المامور به ايضا واجبا واما اذا كان الضد [مستحبا] فالكلام فيه بعينه هو الكلام فيما سبق ادلة واجوبة على المختار عندنا واما صاحب [الوافية] فقد اطنب في المقام غاية الاطناب لكن ملخصه ما قرره الاستاد دام ظله انه قال اذا كان الضد واجبا مستحبا موسعا مع كون المامور به واجبا لا يقتضي الامر بالشي النهي عن [الضد] لعدم التناقض والتضاد بينهما بناء على اصطلاحهم العرف وامكان اجتماعهما مع عدم ارتكاب المكلف الاثم لعدم ذلك المكلف مستحقا للذم على ترك الواجب مستحقا للمدح على فعل [المستحب] فيكون كالشيء بقاء الامر الاستحبابي تبينهما ولا معنى لقياس احد المقامين على الاخر لوجود المند وحذف الاول ثم ان قلت مقتضى هذا الكلام هو القول بجواز الاجتماع في الضد [الواجب] المضيق ايضا مع انك قلت بالتخيير بينهما في صورة عدم كون احدهما اهم قلت فرق واضح بينهما ولا معنى لقياس احد المقامين على الاخر لوجود المند وحذف الاول لجواز ترك المستحب وابقاء الواجب من غير ارتكاب الاثم بخلاف الثاني لعدم كونه مستلزما لذلك لمكان ارتكاب الاثم لا محالة في ترك احد الواجبين فان قلت المانع امتناع توجه الخطابين على شخص واحد في ان واحد وهو موجود في المقامين لعدم التفاوت في الامتناع بين كون احدهما ادرى واجبا والاخر مستحبا وبين كونهما واجبين بتنجز توجه الخطابين قلت هذا مسلم لو كان التكليفان

صحيحين

[المستحب] مخيرين وليس كذلك بل احدهما مترتب على الاخر بمعنى انك ان عصيت في الترك الواجب فعل فلا يلزم توجه الخطابين في ان واحد حتى يلزم المحذور ويمكن الجواب عن ذلك بانه لا فرق بين كون الضد واجبا وبين كونه مستحبا في عدم جواز توجه الخطابين على شخص واحد في ان [واحد] لقبحه على الامر الحكيم فلا وجه لابداع الفرق بين الواجب والمستحب والالتزام بالترتيب لابد ايضا كما مر الكلام فيه تفصيلا بما سبق بعدم ارتفاع الخطاب الاول عند الخطاب الثاني لعدم التزام بالترتيب ايضا كما مر وقال رحمه الله ثم ما ذكرنا ظهر وجه عدم الاقتضاء في المستحب الموسع [بالطريق] الاولى هذا خلاصة كلامه هذا تمام الكلام فيما كان الضد مستحبا مع المامور به واجبا واما اما ما كان احدهما مستحبان فقد ظهر مما ذكرنا حكمهما ايضا اما على مذهبه فيجوز واما على مذهبنا لا لوجود الخطابين في ان واحد نظير ما سبق في الواجبين فان قلت فعلى هذا لا يمكن اجتماع المستحبين على شخص واحد في ان واحد مع اكثرها ولم يمكن كلما من هذا القبيل لتوجه الخطابات المتعددة على شخص واحد لكون بعضها مستحبا في جميع الاوقات كاستحباب قراءة القران والصلوة والصوم وغير ذلك من الافعال المستحبة قلنا يمكن الجواب عنه بوجهين احدهما ان اكثر المستحبات لم تثبت بالخطاب الامري لبيان الشارع لها في مقام بيان فضلها كما قال من زار الحسين ع فله كذا من صلى في الوقت الفلاني فله كذا وهكذا فلا خطاب حتى يلزم المحذور بل المستفاد منها كونها محبوبة للشارع ومطلوبة ولا صلاة زمنه بينها كليا بل كل محبوب مطلوب لولا المانع والمانع في هذا المقام موجود وهو لزوم توجه الخطابات المتعددة في ان واحد وثانيا سلمنا كونها بعنوان الخطاب الا انها على وجه التخيير عند الشارع بمعنى ان للمكلف اتيان ما شاء منها بقي الكلام في

الامر الثاني ان الندب هل يقتضي النهي عن الضد تنزيها ام لا والكلام هو الكلام وربما يقال
انه لو دل على الاقتضاء لصار جميع المباحات مكروهة لاستحباب استغراق الاوقات
بالمندوبات وفيه انه لا يلزم من ذلك لان غاية الامر ان المباحات واجدة لما اكثر ومن جهة الكثرة صح
كونها مقدمة لفعل المستحب ولا يلزم ذلك كونها مكروهة لان رجحان الترك لا يستلزم
المكروهية لاحتياج المكروه الى المرجوحية الذاتية وهي في المقام عرضية بقي الكلام في ان
ادعاء
النهي عن الشيء هل يقتضي الامر بالضد فنقول النزاع في المقام بعينه هو النزاع في الامر في
العينية والاستلزام ويمكن استنباط الادلة بملاحظة ما سبق والحق عدم الاقتضاء لا
لدلالة
الترك مقدمة للفعل كما قلنا سابقا بخلاف الفعل فانه ليس مقدمة للترك لانه لو دل
على الامر بضد ما بخلاف الامر فانه يقتضي النهي عن جميع الاضداد والقائلون يستدلون
بوجهين احدهما ان اتيان الافعال مقدمة لوجود الترك في الخارج ومقدمة الواجب
واجبة عنده وقد ظهر منع كون الفعل مقدمة كون الفعل مقدمة للترك وثانيهما ان
الترك غير مقدور الا احد له فرجع المآل مع الاضداد الوجودية الخاصة فيكون
الافعال واجبة والجواب عنه انما الترك اما عبارة عن الكف او الابقاء المقدور فلا
عيب فيه وان قيل انها ايضا من الاضداد قلنا نلتزم به ولا ضير فيه

في تفصيل القول في حجية الظن

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الكلام في حجية الظن ويقع الكلام في هذا المقام في موضعين احدهما في امكان التعبد به عقلا بمعنى ان العقل هل يجوز ترخيص الشارع لنا بالتعبد به ام لا وثانيهما في وقوعه عقلا او شرعا فتفصيل الكلام في المقام الثاني يجيء ان شاء الله تعالى واما المقام الاول فنقول اختلف العلماء في المقام على قولين ذهب المشهور الى المنصور الى امكان التعبد وعدم المانع منه عقلا لعدم لزوم قبح او محال عند العقل منه ولذلك ذهب عبد الرحمن بن قبة من الخاصة وجماعة من العامة الى امتناعه اذ لك والامتناع على قسمين ذاتي وعرضي فالاول كاجتماع الضدين او النقيضين مثلا لان اجتماعهما في محل واحد ممتنع عقلا بلا اشكال والثاني كامتناع الكذب على الله سبحانه فانه ليس بمحال ذاتا الا انه محال بالعرض لاستلزامه القبح الذي يمتنع صدوره عن الله سبحانه ويحتمل ان يكون مراد ابن قبة ومن يتبعه من الناس من الامتناع هو الامتناع بالمعنى الاول كما يرشد اليه دليله الثاني الذي سيأتي لان تحليل الحرام وبالعكس يستلزم اجتماع النقيضين باعتبار ان الحلال معناه جواز الارتكاب والحرام عدمه وهما نقيضان ويحتمل ان يكون هو المعنى الثاني كما يظهر من دليله الاول عند كمال التأمل ولا يخفى عليك ان مقصود ابن قبة ومن يتبعه وان كان هو الاستدلال على استحالة العمل بخبر الواحد لان المناسب من ادلته هو استحالة التعبد بمطلق الظن بل مطلق الامارات الغير العلمية وان لم يفد الظن كما سيظهر عند بيان ادلته ان شاء الله تعالى واستدل المشهور على الامكان بانا نقطع بانه لا يلزم من التعبد به محال وفي هذا التقرير نظر اذ القطع بعدم لزوم المحال على العمل بالظن في الواقع موقوف على احاطة العقل بجميع الجهات المحسنة والمقبحة وعلمه بانتفائها وهو غير حاصل فيما نحن فيه قطعا فالاولى التقرير بقاعدة الامكان وهو ان كلما قرع سمعك او شككت في امكانه وامتناعه فذره في بقعة الامكان لانا لا نجد في عقولنا بعد التأمل ما يوجب الاستحالة وهذا طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالامكان ومدرك هذه القاعدة هو بناء العقلاء لا الاستصحاب ولا الغلبة كما توهم وتقريب الاستصحاب ان الاشياء الخارجية لا تخلو عن اقسام ثلثة وهي الواجب والممتنع والممكن الخاص والاخير هو ما تساوى طرفاه والاصل في الاشياء هو الامكان بالمعنى المذكور فاتصافها باحد الاولين يحتاج الى ترجيح احد طرفيه على الاخر ففي الواجب الى ترجيح طرف الوجود بحيث يمتنع عليه العدم وفي الممتنع بعكس ذلك

والاصل

والاصل عدم ترجيح احد الطرفين فيهما على الاخر وهو معنى الامكان بالمعنى المذكور وهذا بين البطلان لان كل واحد من هذه الثلثة في عرض الاخر وكل منها قسيم للاخرين لا ان الامكان هو الاصل وان الاخرين يحتاجان الى ترجيح فيهما على الاخر فكان للقائل فاسر بالجواز بالمعنى الاعم في كونه جنساً للاحكام الاخر متعدد من فصل على كل واحد منها يصير قسما براسه والفرق بين المقامين في غاية الوضوح لان لكل واحد من الاسباب الواجب والممتنع والممكن جنسا وفصلا لا ان الامكان جنس لا خرتين كما توهم القائل واما تقرير الغلبة فواضح لان القائل بها يدعي كون اغلب الاشياء ممكنا بالامكان الخاص فالحق المشكوك بالاغلب الاعم وهذا في معرض المنع لامكان ادعاء كون اكثر الاشياء علمنا ممتنعا العدم بالممتنعات وعلى فرض تسليم دعواه غاية ما في الباب افادتها الظن ولا دليل على اعتبار هذا الظن في هذا المقام واستدل ابن قبة ومن يتبعه بوجهين احدهما انه لو جاز التعبد بخبر الاحاد في الاخبار عن النبي صلى الله عليه وآله لجاز التعبد به في الاخبار عن الله تعالى شانه والتالي كون المخبر عادلا في الصورتين والتالي باطل اجماعا فالمقدم مثله وثانيهما ان العمل به يوجب تحليل الحرام وتحريم الحلال اذ لا يؤمن ان يكون ما اخبر بحليته حراما او بالعكس وهذا فاسد قطعا اما لاداته الى اجتماع النقيضين كما عرفت آنفا وهو محال جزما واما لانه مناف لغرض الشارع المقدس لان غرضه من جعل الاحكام الواقعية وارادة الواقع من عباده مناف لعدم نصب طريق علمي الى الواقع لان الظن لا يؤمن اصابته الى الحق لتخلفه عن الاصابة في الغالب الذي يؤدي الى تحليل الحرام وتحريم الحلال واما لان وجوب اللطف على الله تعالى المقتضي لانزال الكتب وارسال الرسل المقتضي ايضا وجوب نصب طريق يوصلنا الى الواقع الذي اراده من عباده وعدم نصبه مناف لمقتضى اللطف الذي وجوبه متفق عليه عند العدلية من المعتزلة لابتنائه على مسئلة الحسن والقبح العقليين التي ليس لها منكر الا الاشاعرة والجواب عن دليله الاول اولا ان الاجماع انما قام على عدم الوقوع لا الامتناع الذي هو مقصود المستدل وثانيا ان قياس الاخبار عن الله تعالى بالاخبار عن النبي صلى الله عليه وآله قياس مع الفارق باعتبار ان الاخبار عن الله يستدعي منصب النبوة الذي هو الرياسة العامة فدواعي الكذب فيها اكثر من دواعيه في الاخبار عن النبي صلى الله عليه وآله لان المخبر ليس بالذات اميل الى الرياسة العامة فمن عدم تحقق الاخبار عن الله بالاخبار لا يلزم عدمه في الاخبار عن النبي صلى الله عليه وآله مع الاخبار الاحاد لعدم استلزام

وبجمله

الاخبار عن النبي صلى الله عليه وآله والرواية العامة بل اللازم عليه نصب الرواة عن المعصوم كما هو شان زراره
ثلثه وغيرهم من الرواة فيدور الكذب فيهما لسبب هذه المثابة نعم وجود الفرق بينهما لا معنى لعباس
احدهما بالاخر وثالثا ان الاجماع على عدم الجواز انما هو فيما اذا كان تاسيس الشريعة اصولا وفروعا على
العمل بخبر الواحد عن الله سبحانه وتعالى وشك فيما نحن فيه مما ثبت اصل الدين وجميع فروعه بالادلة القطعية
لكن عرض اختفائها من جهة اختفاء الظالمين للحق واما الجواب عن دليله الاول فنقول بجواز عمل قادة
لبعض بالامور الكثيرة الغير المفيدة للظن واخرى للعلم من الموضوعات كالبينة والاقرار والتقليد والبد
بل القطع ايضا لانه قد يكون جهلا مركبا من الاحكام كالاصول العملية في مقام العمل كالبراءة والاستصحاب
والاحتياط وغيرها والاصول اللفظية كاصالة الحقيقة وغيرها ووجه النقض انه قد يقع الخطأ
في مؤدى هذه الطرق كما يشهد به الوجدان الاعتبار والاخبار وعلى تقدير ابى على تقدير وقوع
الخطأ يجرى فيها ما ذكروه في الخبر الواحد بعينه من لزوم تحريم الحليل وتحليل الحرام فيلزم عدم جواز
التعويل عليها وهو باطل بالضرورة والاجماع واخرى بالحل وهو ان تحريم الحليل وتحليل التحليل
الحرام وتحريم الحلال باعتبار طرف التحليل والتحريم والحلال والحرام ينقسم الى اقسام اربع لان
المراد من تحليل الحرام وتحريم الحلال الا تحليل ما هو حرام وعكسه في الواقع بان تحليل الحرام الواقعي وكذا عكسه
في الواقع وتحليل حرام الظاهري في الظاهر وكذا العكس او المراد تحليل الحرام الظاهري بالعكس او الواقع او
المراد تحليل الحرام الواقعي في الظاهر وبعبارة اخرى اخصر من مراد المستدل انما تحريم الحرام الواقعي في الواقع
او الظاهر في الظاهر او الظاهري في الواقع او الواقعي في الظاهر وكذا الكلام في تلك الاقسام الاربعة في
تحريم الحلال ففي الاقسام الثلثة الاول الملازمة ممنوعة وفي الرابع وان كان الملازمة مسلمة الا ان
بطلان اللتالي ممنوع لان ثبوت الاحكام عندنا تابع لحسن تشريعها بعد حسن وضع القاعدة وتعميمها
الى جميع مواردها تسهيلا لامر التكليف وان ادى الى ارتكاب القبح الواقعي وبعبارة اخرى لا مانع من
تغيير الحكم الواقعي بحسب الظاهر لاجل مصلحة داعية اليه واجاب عنه الفاضل القمي بعد توجيه دليله بانا
نرى ما بعيننا ان الشارع الحكيم جوز لنا اخذ اللحم من اسواق المسلمين وحكم بالحل وان لم نعلم كونه مذكى
وكذلك الدفع المؤاخذة عن الجاهل والناسي وغيرهما فلم لا يجوز ذلك ان تدارك هذا النقص من شىء اخر من

وكالفتوى بناء على عدم التصويب كما هو الصواب صح

تجوز

من شىء اخر من الشرايع من الاعمال الشاقة والمجاهدات الصعبة وساير التكليفات فلا مانع من ان
العمل بالظن الحاصل من خبر الواحد وان كان في نفس الامر موجبا لارتكاب الحرام وترك الواجب
هذا ما اجيب عن ابن قبه ومن تبعه حلا ونقضا ولكن يمكن الانتصار عليه بان مراد ابن قبه من عدم
التجويز التعبد باخبار الاحاد اما ادعاء اثبات الانفتاح في جميع المسائل لجميع الناس بدعوى
الشارع بعد ان جعل الاحكام الواقعية في الواقع لا يجوز له الا نصب طريق علمي لها للمنافاة عدم نصبه
باللطف الواجب عليه بالاتفاق فمقتضى اللطف ان ينصب طريقا علميا للاحكام الواقعية للاخبار
الاحاد طريق ظني وتجويز العمل بها ينافي وجوب اللطف عليه وهذا بديهي الفساد لقضاء الوجدان
بتحقق الانسداد في كثير من الاحكام في زمن النبي صلى الله عليه وآله ضرورة ان جميع الناس في
عهد النبي صلى الله عليه وآله ما كان باب العلم مفتوحا عليهم لعدم تمكن جميعهم من اخذ الاحكام مشافهة عن النبي صلى الله عليه وآله
لكان بعد بلادهم وعدم امكان وصولهم الى حضرته صلى الله عليه وآله بل تكليف النبي صلى الله عليه وآله على القاء جميع الاحكام
على جميع المكلفين المنتشرين في شرق العالم وغربه كان عسرا عليه صلى الله عليه وآله ضرورة ان تكليفه في ابلاغ الاحكام
الى الناس بحملهم على طريق المعجزة والنبوة ما كان على طريق البشرية التي كان تكليفه عليها لا لعسر او حرج
عليه وليس رفع الانسداد منافيا لوجوب اللطف لان مقتضى وجوب اللطف نصب طريق يحصل منه
العلم المتعارف بين الناس وليس ازيد من ذلك وهو كان حاصلا الا انه عرض المانع من ذلك من
جهة اختفاء الظالمين للحق ولا يجب على الشارع دفع الموانع بل اثبات المقتضي كما في ترتب وجوب
اللطف عليه كما هو واضح وان كان مراده انه لا يجوز التعبد باخبار الاحاد في زمن الانسداد اي
في المسئلة التي انسد فيها العلم الخ نقول ان عدم جواز التعبد باخبار الاحاد عند الانسداد يستلزم
احد امرين احدهما ان يرتفع التكليف صار كالمجانين والصبيان من جهة الانسداد وثانيهما عدم
الارتفاع الا انه لا بد من العمل على الاصول العملية في تلك المسئلة التي انسد فيها باب العلم وكلاهما
في غاية الوضوح من البطلان اما الاول فلضرورة عدم ارتفاع التكاليف من المكلفين بمجرد انسداد
باب العلم بل التكاليف ثابتة في جميع الازمنة واما الثاني فلان العمل بالاصول العملية انزل مرتبة
من العمل باخبار الاحاد ضرورة حصول الظن من اخبار الاحاد في الغالب دون الاصول العلمية

فيلزم على هذا التقدير ترجيح المرجوح على الراجح نعم لما ذكرنا ان مراده من عدم التجويز بالتعبد باخبار
الاحاد ليس في صورة الانسداد لان شانه اجل من ان يقول بذلك بل كان مقصوده عدم جواز العمل
بها في صورة الانفتاح ويشهد على ذلك ان ابن قبة كان اسبق زمانا من السيد المرتضى ومن تبعه
الذين قالوا بانفتاح باب العلم عليهم لمكان قرب زمانهم من الائمة ع فعلى هذا لا يرد عليه اكثر النقوض التي
اجابوا عنها بطريق النقض اما النقض بالموضوعات فلان باب العلم فيها منسد في جميع الازمان حتى في
زمن النبي ص لان بيانها ليس من شأن الشارع المقدس بل موكول الى العرف واما النقض بالعلم فلان
الجهل المركب ايضا لا اشكال في انسداد باب العلم بالنسبة اليه بل هو اشد انسدادا من غيره لانه اشد
من الجهل البسيط ولان الكلام في مجعولات الشارع وقد عرفت ان العلم مستحيل الجعول واما النقض با
لتقليد فلان التقليد ايضا في حال الانسداد غالبا نعم يرد النقض ببعض صور التقليد كالتقليد
بالروايات في زمن الائمة اي في حال الانفتاح كما اشتهر في الالسن فلان من مقلدي زرارة مثلا
فان مقلد الرواة وان كان باب العلم بالنسبة اليهم مع انهم جوزوا التقليد في هذه الحالة فيجي الكلام
عن تلك الصورة اي عن صورة جواز التقليد مع الانفتاح في بيان القسم الاخر من شقي الترديد ان شاء
الله تعالى واما النقض بالاحكام كالاصول اللفظية والعملية فلان تلك الاصول غالبا كانت في حال الانسداد
ايضا نعم قد جرت الاصول المذكورة في حال الانفتاح ايضا فيرد النقض بتلك الصورة كما عرفت في التقليد
ويستوي الجواب ايضا فصار حاصل الكلام وفذلكة المقام ان مراد ابن قبة ومن تبعه من عدم جواز التعبد
باخبار الاحاد ليس في صورة الانسداد حتى يرد النقض بالاشياء المذكورة بل كان مرادهم من المنع عن
التعبد باخبار الاحاد في صورة الانفتاح والتمكن في مورد العمل بالخبر فنقول ان التعبد بالخبر
يتصور على وجهين احدهما ان يجب العمل به بمجرد كونه طريقا الى الواقع وكاشفا ظنيا عنه بحيث لم يلاحظ
فيه مصلحة سوى الكشف عن الواقع كما قد يتفق ذلك عند انسداد باب العلم وتعلق الغرض باصابة
الواقع فان الامر بالعمل بالخبر نظرا الى الخبر او غيره لا يحتاج الى مصلحة سوى كونه كاشفا ظنيا عن
الواقع وثانيهما ان يجب العمل به لاجل انه يحدث فيه بسبب قيام تلك الامارة على الواقع مصلحة كان يحدث
في صلوة الجمعة بسبب اخبار العادل بوجوبها مصلحة راجحة على المفسدة في فعلها على تقدير حرمتها واقعا

مصلحة

او مصلحة مساوية للمفسدة في فعلها على تقدير حرمتها في الواقع بحيث تكون تلك المصلحة جابرة لتلك
المفسدة اما ايجاب العمل بالخبر على الوجه الاول فهو وان كان في نفسه قبيحا مع فرض انفتاح باب
العلم لما ذكره المستدل من تحريم الحلال وتحليل الحرام لكن لا يمتنع ان يكون الخبر اغلب مطابقة للواقع
في نظر الشارع من الادلة القطعية التي يستعملها المكلف للوصول الى الحرام والحلال الواقعيين او
يكونان متساويين في نظر الشارع من حيث الايصال الى الواقع الا ان يقال ان هذا رجوع الى فرض
انسداد باب العلم والعجز عن الوصول الى الواقع اذ ليس المراد انسداد باب الاعتقاد ولو كان جهلا
مركبا كما تقدم سابقا فالاولى الاعتراف بالقبح مع فرض التمكن من الواقع واما وجوب العمل بالخبر على
الوجه الثاني فلا يلزم منه محال ولا قبح اذ العقل ليس لا يجعل التعبد بالظن على ذلك الوجه قطعا فلا
يتعقل المنع من التعبد بالظن مع وجود مصلحة كما اشير فيه راجحة على المصلحة الواقعية لكنه يوجب
التصويب الباطل باتفاق العدلية فان معنى كون الخمر الواقعي من حيث هو حرام والخمر المظنون الا
باحته حلالا الآن الخمر من حيث هو لا حكم له في الواقع وانه في الواقع تتنوع حكمه بالظن وعدم الظن
ويتبع ذلك فمع ظن حليته حلال ومع عدم الظن حرام فيكون هناك موضوعان موجودان
في الواقع كل واحد منهما في عرض الاخر نظير الحضر والسفر في ان المكلف مع قطع النظر عنهما لا حكم عليه
في الواقع واختلاف الحكم وان امكن بسبب تبدل العنوان في غير العلم والظن لكنه فيهما مستلزم
للتصويب وهو باطل بالاتفاق والحاصل ان المفروض على الوجه الثاني ان صلوة الجمعة التي اخبر العادل
موجود بها مثلا مصلحة راجحة على مفسدته الواقعية سليمة عن المعارض الراجح بشرط علم اخبار العادل
بوجوبها وبعد الاخبار يضمحل المفسدة لعروض المصلحة الراجحة فلو فرض ثبت مع هذا الوصف تحريم
ثبت بغير مفسدة موجبة له اذ الشرط في ايجاد المفسدة خلوها عن معارض المصلحة الراجحة فيكون
اطلاق الحرام الواقعي ح بمعنى انه حرام لولا اخبار العادل بخلافه لا انه حرام بالفعل ومبغوض واقعا
فلم يثبت في طرف الواقع الا الحرمة الشانية لا التنجز فالوجود الفعل والتنجز على المكلف في هذه الواقعة
ليس الا الحكم بسببه الى الوجوب الحاصل من اخبار العادل بذلك ولا يصح اطلاق الحرام على ما
فيه المفسدة المعارضة بالمصلحة الراجحة عليه ولو فرض صحته فلا يوجب ثبوت حكم شرعي مغاير

الحكم المسبب عن المصلحة الراجحة وليس هذا الا التصويب وان لم يتخصص هو في هذا المعنى ومما يدل على كون هذا
تصويبا باطلا اعتراف صاحب المعالم به في مسألة التصويب وجواب صاحب المعالم في تعريف الفقه عن قول العلامة وهو
ان ظنية الطريق ينافي قطعية الحكم بانه مستلزم للتصويب الباطل اما باتفاق اهل العدلية فقد ظهر ان دعوى
استحالة التعبد بالدليل الغير العلمي في صورة الانفتاح كما قاله ابن قبة صحيحة اما على الوجه الاول فلما
مر من لزوم المحاذير الثلث واما على الوجه الاول الثاني فللزوم التصويب فان قلت لزوم التصويب
لم يظهر من كلامه فيكفي كلام الاخر فلعله لم يلتفت اليه اصلا قلت كلا فانه التفت قطعا لكن عدم تعرضه
له انما هو لكون ذلك معلوم البطلان عند العدلية فكانه زعم ان هذا مما لا يقول به المخطئة فنقل الكلام في
الوجه الاول دون الوجه الثاني على اتفاقهم على بطلانه وعدم ادعائهم له هذا غاية تهذيب مرامه وتنقيح كلامه
ولكن الاقوى في النظر هو ما ذهب اليه القوم فنقول ان الحق المحقق عند التحقيق والتامل امكان التعبد بخبر
الواحد وغيره من الظنون مطلقا سواء كان في الواقع حال الانسداد او الانفتاح اما في حال الانسداد
فلما مر واما في حال الانفتاح فلما عرفت والوجه الثاني بعد تسليم المحاذير في الوجه الاول ممنوع ولا نسلم كون
هذا تصويبا لانا لا نسلم ان معنى كون الخمر من حيث هو حرام ومع وصف كونه مظنون الاباحة حلال
هو ما تخيله المستدل بل معنى ذلك ان هناك حكما واقعيا اوليا ثابتا للخمر من حيث هو وحكما ثانويا ثابتا له
بوصف كونه مما اخبر العدل بحليته مثلا وظاهر ان هوية هذا الموضوع متاخر عن موضوع الحكم الاولي
ومتاخر عن المبتدع المطلق فهناك موضوعان واقعيان احدهما وهو موضوع حكم الاباحة مترتب على الاخر
اعني موضوع حكم الحرمة وواقع في طوله لا في عرضه وظاهر ان هذا ليس بتصويب على ما هو المتداول
المعروف بينهم وهو ان لا يكون هناك حكم شرعي في الواقع اصلا بل يكون حكمه تابعا لظنون المجتهدين
ويكون ظنهم موضوعا لوجوب العمل عليه بنفسه لا اما بان يكون وجوده موضوعا في حق الكل بان
يقول الشارع مثلا بعد حصول الظن للمجتهدين في المسائل ان الظن بالاباحة من حيث هو حكم الاباحة
وان الظن بالحرمة من حيث كذلك حكمه الحرمة والظن بالوجوب حكمه الوجوب وهكذا واما بان يكون
وجود الظن موضوعا في حق الظانين وعدمه موضوعا في حق غيرهم بان يقول الظن بالوجوب حكمه
الوجوب والظن بعدمه حكمه الاباحة مثلا وهكذا وهذا الخلاف فيما نحن فيه فانا قد فرضنا في المقام

وجود

وجود الحكم الواقعي الاولي الذي هو الحرمة مثلا ابتداء ثم رتبنا عليه حكم الاباحة بوصف كونه مظنون الاباحة
وهو متاخر عن موضوع حكم الحرمة لما قلنا وهذا التفصيل وان لم اسمعه من معتمد بالا اني استشممته
من ظاهر حاله في طي كلماته ويمنع ثانيا من قيام الاجماع على بطلانه بعد تسليم كونه تصويبا ان لم ندع
الاتفاق على صحة مثل هذا التصويب بل وجوب الالتزام به وبيانه ان الكلام من حيث التصويب
والتخطئة قد يقع في مداليل الفاظ الكتاب والسنة اعني المقطوع بصدوره من المعصوم كما لو كنا
اعني فيما وصل الينا لفظه من الشارع بطريق اليقين وحصل لنا الجزم بعدم اهمال الشارع له وان شككنا
فيما اراد من ذلك اللفظ في الواقع ان لم يكن متعلق الجعل هو الدلالة لا الصدور وقد يقع في
غيره اي فيما لم يحصل لنا العلم بصدوره من الشارع كالقياسات والاستحسانات وخبر الواحد
ونحوه من الامارات ففي الاول اتفق جميع الامامية من العدلية واهل الخلاف على بطلان التصويب
والتزموا بالتخطئة وفي الثاني تفرقوا واختلفوا فذهب المخالفون الى التصويب بمعنى انهم
يقولون لا حكم للشارع في الواقع على موضوع خاص عدا ان موضوع الاحكام هو ظن المجتهدين بل
عبادة متعلقة على النحو الذي قررناه آنفا ومنهم من خص ذلك العدلية بالنسبة الى الاحكام الواقعية لما
لزم فيها اصلا التخطئة واما بالنسبة الى الاحكام الظاهرية فيما عدا القياس والاستحسان فاختلف
بينهم فبعضهم كالشيخ ومن سلك سبيله وتبع الشيخ ونفي التبع عنه واساقا في النهاية في هذا المقام تبعا للشيخ فذكر
في العدة ان الفعل الشرعي انما يجب لكونه مصلحة ولا يمتنع ان يكون مصلحة اذا فعلناه ونحن على صفة
مخصوصة وكوننا ظانين بصدق الراوي صفة من صفاتنا قد دخلت في جملة احوالنا التي يجوز
كون الفعل عندها مصلحة انتهى ويحتمل ان يكون مقصوده من هذه العبارة نفي كون هذا تصويبا
فيكون مؤيدا للوجه الاول ويحتمل ان يكون المراد عدم بطلان هذا التصويب فيكون مؤيدا للوجه
كما هو المدعى في هذا المقام وبعضهم كصاحب المعالم على ما يظهر منه في تعريف الفقه كما اشرنا منع عن مثل هذا
ايضا فاختار البطلان وربما ادعى بعض المتاخرين اتفاقهم على صحة التصويب بالنسبة الى الاحكام الظاهرية
حيث التزم الجميع بوجود حكم ظاهري للشارع في غالب الموارد يجب العمل بمقتضاه مع انه لا ينفك عن الواقع
في بعض الاحيان وليس هذا الا تصويبا الا انه لا قبح فيه اتفاقا ولا مانع عن قوة تحملنا كونه تصويبا وسباق

ما يوضح المقام ثم ان بملاحظة هذا الكلام وما سبقه ظهر ضعف جواب صاحب الفصول عن ابن قبة فى توقف
على ما مر دعم هذا ثم التاكون هذا دليلا للخصم فان التصويب بهذا المعنى ليس مما يحيله العقل حتى يكون
محالا وكلامنا فى الامتناع لا فى عدم الوقوع للاجماع وغيره هذا المقدار يكفى فى رده فان قلت اذا سلمت
عدم الرجوع فكيف القول بالرجوع فى المقام الثالث فى كلامنا فيه انما هو فى زمان الانسداد لا الانفتاح
ولما انجر الكلام الى التعبد بالامارة الغير العلمية فنقول فى توضيح هذا المرام وان كان خارجا عن محل الكلام
ان التعبد بالامارة الغير العلمية يتصور على وجهين الاول ان يكون ذلك من باب مجرد الكشف عن الواقع
والتنبيه فلا يلاحظ فى التعبد بها الا الايصال الى الواقع فلا مصلحة فى سلوك هذا الطريق وراء مصلحة الواقع كما
لو امر المولى عبده عند تحيره فى طريق بغداد بسؤال الاعراب عن الطريق غير ملاحظ فى ذلك الا كون قول الا
عراب موصلا الى الواقع غالبا او دائما والامر فى هذا القسم ليس الا كون قول الاعراب موصلا الى الواقع
لا الا رشاد الثانى ان لا يكون ذلك لمجرد الكشف عن الواقع بل تكون الامارة الغير العلمية من باب
الموضوعية بان تكون لسلوك الامارة مدخلية فى مصلحة العمل وان خالف الواقع فالغرض ادراك مصلحة
سلوك هذا الطريق التى هى مساوية لمصلحة الواقع او ارجح منه وبعبارة اخرى ان سلوك هذا
الطريق فى نفسه مصلحة كامنة فان طابق الواقع فتجتمع المصلحتان وان خالفه فمصلحة هذا الطريق الخصوصى
يكون جابرا لفوات المصلحة الواقعية لكونها مساوية لمصلحة الواقع او ارجح منها كالخبر العادل بوجوب
الجمعة مع كونها فى الواقع حراما فى سماع خبر العادل مصلحة كامنة توجب دفع المفسدة المترتبة على فعلها
ثم نقول بحرمتها اما القسم الاول فيتصور على وجوه اربعة الاول ان يجعل الشارع فى حال الانسدا
د الامارة الغير العلمية طريقا الى الواقع لانه بعد ان كان من باب العلم بالاحكام الواقعية منسدا مع بقاء
التكليف بها فيلزم عليه جعل طريق قريب الى العلم للوصول الى الاحكام الواقعية ولما كان الظن الحاصل من
الامارات الغير العلمية اقرب الى العلم فلا بد من جعلها طريقا يجوز التعبد بها فلو لم يحصل الظن من جعل
الشك طريقا لكونه اقرب الى الوهم وهكذا بالنسبة مندرجا وهذا القسم لا اشكال فيه بل ولا اشكال فى
وقوعه كما هو مضمون الدليل الرابع الذى اقاموه على اثبات حجية مطلق الظن الثانى ان يجعل الشارع فى صورة
الانفتاح الا بملاحظة الامارة الغير العلمية طريقا الى الواقع لكونها اى تلك الامارة الغير العلمية فى نظر الشارع

اغلب

اغلب مطابقة للواقع من العلوم الحاصلة للمكلف لكون اكثر تلك العلوم الحاصلة للمكلف فى نظر
الشارع جهلا مركبا فيجعل تلك الامارات الغير العلمية طرقا الى الواقع بالنسبة اليه لما ذكر من اغلبية مطابقته
للواقع وهذا ايضا لا اشكال فيه لكون باب العلم بالنسبة الى هذا المكلف الذى علومه الحاصلة له جهل
مركب فى نظر الشارع منسدا ايضا والثالث ان يجعل الشارع العالم بالغيب عالما بدوام موافقة هذه الامارات
للواقع وان لم يعلم ذلك المكلف ولكن فى صورة الانفتاح لا الانسداد وهذا ايضا كسابقه فى عدم الاشكال
فى صحته لعلم الشارع بدوام موافقته للواقع لعدم لزوم تفويت الواقع على المكلف والرابع ان يجعلها
فى حال الانفتاح طريقا الى الواقع لكونها فى نظر الشارع غالب المطابقة للواقع وهذا لا اشكال فى عدم صحته
للزوم المحاذير الثلثة من لزوم اجتماع النقيضين وخلاف اللطف والغرض ولان تفويت الواقع على
المكلف ولو فى النادر من دون تدارك شئ قبيح واما القسم الثانى فهو ايضا يتصور على وجوه ثلثة احدها
ان يكون الحكم مطلقا تابعا لتلك الامارة بحيث لا يكون فى حق الجاهل مع قطع النظر عن وجود تلك
الامارة وعدمها حكم فى الواقع فلا يكون الحكم الواقعى تابعا لمؤدى الامارة فتكون الاحكام الواقعية
تابعة لانظار المجتهدين ولنهوضهم عن تلك الامارات الغير العلمية وهذا ليس الا التصويب الباطل باتفاق
اهل الصواب من المخطئة واستدل على بطلان التصويب المذكور بالاخبار والكتاب والاجماع اما
الاخبار فقد بلغ حد التواتر الاجمالى الا انه لا تكون دليلا على الخصم لكونها من الاحاد فما يمكن ان يكون
دليلا على الخصم قول امير المؤمنين عليه السلام فى نهج البلاغة فى ذم اختلاف العلماء فى الفتيا قال ترد على احدهم القضية
فى حكم من الاحكام فيحكم فيها برايه ثم ترد تلك القضية بعينها على غيره فيحكم فيها بخلاف قوله ثم يجتمع القضاة
عند الامام الذى استقضاهم فيصوب آراءهم جميعا والههم واحد ونبيهم واحد ودينهم واحد
وكتابهم واحد افامرهم الله سبحانه تعالى بالاختلاف فاطاعوه ام نهاهم عنه فعصوه ام انزل الله تعالى دينا ناقصا
فاستعان بهم على اتمامه ام كانوا شركاء له فلهم ان يقولوا وعليه ان يرضى ام انزل الله تعالى دينا تاما
فقصر الرسول عن تبليغه وادائه والله سبحانه يقول ما فرطنا فى الكتاب من شئ وفيه تبيان كل شئ
الى آخر ما ذكره عم وكذا ما ورد عن النبى صلى الله عليه وآله انه قال اذا اجتهد فى الحكم فاصاب فله اجران
وان اخطأ فله اجر واحد قال بعض الاصحاب هذا وان كان خبرا واحدا الا ان الامة تلقته بالقبول واما

والعقل
الممتنع

الكتاب مثل قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون والآيات الثلث وما فرطنا في الكتاب من شيء ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين فان حكم النبي قبل الاجتهاد مما يحتاج اليه فلا بد من بيانه في الكتاب والسنة واعلم ان الاستاد دام ظله في مقام الاستدلال بالكتاب ولم يذكر الا الآيات الثلث وتامل فيها ووجه التامل على ما يختلج ببالي القاصر ان للخصم ان يقول ان معنى الآية ان ما انزل الله عبارة عما ادى اليه ظنون المجتهدين والتهديد في الآيات الثلث انما هو على الحكم على خلاف ما ادى اليه ظنه ولم يثبت مع ذلك الادلة والامارات بمعنى ان المصنف بتلك الاوصاف الثلثة في الآيات الثلث من يحكم بخلاف ما ادى اليه ظنه ولم يثبت مع ذلك ثبوت الاحكام في الواقع قبل الاجتهاد وملاحظة الامارات كما هو المطلوب واما الاجماع المنقول فقد بلغ حد الاستفاضة من اصحابنا واما العقل فتقريره ان الظن لا بد له من متعلق مقدم عليه لان الظن بالشيء فرع ثبوت ذلك الشيء ليتعلق الظن به وقبل ثبوت شيء لا معنى لتعلق الظن به وذلك الشيء في المقام هو الحكم الواقعي فعلى هذا لا بد من تقدم الحكم الواقعي ليتعلق به الظن بعد ثبوته في الواقع ويمكن اتصاف الحكم بالظن فيستدعي تقدم الظن على الحكم لتوصيفه به وهذا دور ولا اشكال في بطلان الدور فيعلم من ذلك بطلان التصويب ايضا لاستلزامه الدور كما عرفت انفا وتقرير العقل على طريق الدور انما هو من شريف العلماء اعلى الله درجته ولكن التحقيق ان لا دور في المقام لان لزوم الدور موقوف على ان يكون المصوبة قائلين بعدم مجعولية الاحكام الواقعية ابدا ومطلقا حتى بالنسبة الى النبي لا يقولون بل هم قائلون بجعل الله تعالى الاحكام الواقعية الى النبي ص ومن كان معه من اصحابه القادرين بتحصيل الاحكام الواقعية منه فعلى هذا يكون النزاع بين المخطئة والمصوبة في ان المخطئة قائلون بان الجاهلين مكلفون بتحصيل العلم او الظن بالاحكام الواقعية المجعولة للنبي ص ومن معه فان اصابوا على ما هو في الواقع فهو والا فانهم معذورون وان لم يصيبوا في ادراك الواقع والمصوبة قائلون بان الجاهلين لا بد لهم من التحري والاجتهاد فكلما ادى اليه ظنهم فهو مجعول لهم في هذه الحالة سواء اصابوا في ادراك ما هو مجعول للنبي ص او لا فعلى هذا التقرير يتضح بطلان الدور لمكان وجود شيء مقدم يتعلق به الظن وهو ما وصل الى النبي ص من الاحكام الواقعية فلا دور حتى يوجب بطلان التصويب نعم يبقى الدور عاله

بالنسبة

بالنسبة الى القائلين بجواز الاجتهاد في مقابل النص المصونة كما روي عن الخليفة الثاني قال النبي ص كذا واقول كذا حيث قال متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وانا احرمهما لانهم لم يقولوا بمجعولية الاحكام الواقعية الى النبي صلى الله عليه وآله كما يشعر بذلك قول المذكور انفا وامثال ذلك مما لا يعد ولا يحصى بل كان جعل الاحكام موقوفا على ما ادى اليه اجتهادهم لعنهم الله تعالى وقرر العلامة في نهاية الدليل العقلي بنحو اخر وهو انه لو قيل على التصويب لزم اجتماع النقيضين وهو باطل بلا امتراء لانه على هذا يجوز ان يؤدي ظن شخص واحد من الامارات على وجوب الجمعة في وقت وفي وقت اخر على حرمتها وكذلك من الشخصين بان يؤدي ظن واحد منهم الى وجوب شيء وظن اخر الى حرمة ذلك الشيء بعينه في هذا الوقت بعينه وليس الا اجتماع المتناقضين في الاحكام الواقعية لانه من المحال ان يجعل الله شيئا واحدا حراما وواجبا وفيه انا لا نسلم اجتماع المتناقضين اما في الشخص الواحد فلمكان اختلاف الزمانين وفي الشخصين لاختلاف الطائفين مع انه يشترط في صحة التناقض الوحدات الثمانية المعروفة في كتب المنطق نصا وحاصله انه لا اشكال في بطلان التصويب لان الدليل السالم عن النقض والايراد هو الاخبار الخاصية والعامية لانها كثيرة وان ذكروا جملة من الآيات الشريفة الواردة في هذا المقام ونحن نذكر بعضها الا انها لم تخل من المناقشة كما عرفت بعضها وما لم نذكر فيها ايضا محل تامل واما الاجماع فهو من الخاصة فلا يكون دليلا الزاميا عليهم واما العقل فقد عرفت حاله على كلا التقريرين فالحاصل ان الادلة المذكورة بعضها لم يتم لما فيها من المناقشة وبعضها لا اشكال في تماميتها الا انها دليل اقناعي لا الزامي الا الاخبار النبوية والعلوية ع فانها دليل الزامي عليهم وهذا مع انه لا اشكال في بطلان التصويب عندنا وان لم يكن الادلة وافية لالزام الخصم وقصور الادلة عن الالزام لا يوجب بطلان الدعوى مع ان الخبرين الذين ذكرناهما وافيان في ابطال التصويب وان قطع النظر عن غيرهما من الاجماع والاخبار الخاصة والآيات والعقل فالحاصل فان المقام من مزال الاقدام وثانيها ان يكون الحكم الفعلي تابعا لهذه الامارة بمعنى ان لله تعالى في كل واقعة حكما يشترك فيه العالم والجاهل لولا قيام الامارة على خلافه بحيث يكون قيام الامارة المخالفة مانعا عن فعلية ذلك الحكم لكون مصلحة سلوك هذه الامارة غالبة على مصلحة الواقع فالحكم الواقعي شأني لا فعلي

لان العامل بالامارة المطابقة حكمه حكم العالم ولم يحدث في حقه بسبب ظنه حكم نعم كان ظنه مانعا من المانع وهو الظن بالخلاف لانه لو كان ظنه على خلاف الواقع لكان هذا الظن مانعا من الاتباع بالحكم الواقعي فالمانع من الاتباع بالاحكام الواقعية هو الظن على خلاف الواقع من الامارة فمع مطابقة ظنه بالواقع لم يحدث في حقه حكم غير الواقع الا ان هذا الظن مانع من العمل بخلاف الواقع وهذا القسم ايضا باطل لكونه فرعا من التصويب فان الاحكام الواقعية على هذا التقدير ايضا متعددة باعتبار ان حكم الله الواقعي هو ما جعله في الواقع لولا الامارة على خلافه وعلى تقدير كونها على خلافه والتقييد لا يخرج الاحكام الواقعية عن التعدد المستلزم للتصويب فالحكم الله الواقعي هو ما ادت اليه الامارة فيكون حكم الله الواقعي في كونه حكما واقعيا للمكلف مقيدا بعدم كون الامارة على خلافه والتقييد لا يخرج الاحكام الواقعية عن التعدد المستلزم للتصويب وعلى كل حال لا اشكال في كونه قسما من التصويب فالادلة الدالة على بطلانه في القسم الاول كلها دالة على بطلانه هنا ايضا الا الاجماع لعدم انعقاد الاجماع على بطلان هذا القسم لما عرفت من الشيخ ومن القول بصحة هذا القسم كما نقلنا عبارة الشيخ في العدة فيما سبق وهي انه قال في بيان مذهب الشيخ قدس سره في العدة ان الفعل الشرعي انما يجب لكونه مصلحة ولا يمتنع ان يكون مصلحة اذا فعلناه ونحن على صفة مخصوصة وكوننا ظانين بصدق الراوي صفة من صفاتنا فدخلت في جملة احوالنا التي يجوز كون الفعل عندها مصلحة فان المستفاد من هذه العبارة ان الظن من جملة الحيثيات الموجبة لجعل الاحكام فاذا ظننا صدق الراوي بالخبر بوجوب الجمعة يصير الجمعة واجبة علينا وان لم يكن في الواقع واجبا والحاصل ان هذه العبارة من الشيخ ومن تابعه ظاهرها ظاهرة في التصويب الذي من القسم الثاني ولذا ان قلنا بعدم انعقاد الاجماع على بطلان التصويب الكذائي فقول صنه ره في تعريف الفقه ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم ان كان مقصوده منه هذا المعنى اي التصويب الذي كان من القسم الثاني فايراد صاحب المعالم ره عليه وارد لما عرفت من قضاء الادلة السابقة على بطلانه ايضا الا الاجماع وان عنى به غير هذا المعنى فلا يتوجه ايراده عليه ره فتأمل وثالثها ان تلك الامارة مدخلية لها في الاحكام الواقعية بمعنى ان تلك الامارات في طول الواقع لا في عرضه لان لكل شيء احكاما مجعولة من طرف الشارع في طرف الواقع ولكن لما لاحظ

الشارع

المصلحة في نفس التطرق بتلك الامارة مع قطع النظر عن وصولها الى الواقع وعدمه في صورة انفتاح باب العلم بمعنى ان المكلف كان قادرا من تحصيل العلم ومع ذلك لاحظ الشارع المقدس في نفس سلوك تلك الامارة مع قطع النظر عن الايصال مصلحة جعلها في طول الواقع احكاما ظاهرية يجوز للمكلف الاخذ بها مع امكان تحصيل العلم واوجب الشارع العمل بتلك الامارة ومعنى ايجاب العمل بتلك الامارة وجوب تطبيق العمل عليها بمعنى ان المكلف اذا اراد العمل لا بد ان يوقعه على وجه اقتضاء تلك الامارة وجوبا او استحبابا او اباحة لان معناه وجوب الاعتقاد بالعمل بتلك الامارات لانها ليست من المسائل الاعتقادية ولا وجوب ايجاد العمل على طبقها اذ قد لا يتضمن الامارة الزاما على المكلف لكون مفاده الاستحباب او الاباحة او الوجوب التخييري مثلا ولكن لا بد ان تكون تلك المصلحة بالغة وعيت في جعل تلك الامارات مما يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع لو كان الامر بالعمل بها مع التمكن من العلم كما هو المفروض والا كان تفويتا للواقع وهو قبيح كما عرفت وكلام ابن قبة وهذا القسم الثالث لا اشكال في صحته لعدم استلزامه التصويب الباطل وكل من قال بجعل تلك الامارات مع الانفتاح لا بد ان يختار هذا القسم لا غيره فان قلت لا نسلم الفرق بين هذا القسم وبين القسم الثاني المستلزم للتصويب وذلك لانا نقول اذا فرضنا ان الامارة قد ادت الى وجوب الجمعة مع كون الواجب في الواقع هو الظهر فنقول ان ما ادت اليه الامارة هل هي ذات مصلحة فقط او المصلحة انما هي في الواقع الذي هو وجوب الظهر او كلاهما ذات مصلحة في المثال المفروض فعلى الاول اي على ان تكون المصلحة فيما ادت اليه الامارة الذي هو الحكم الظاهري فقط يلزم على الشارع قبح شيئين احدهما تفويت الواقع [margin: تفويت له] من جعل تلك الامارة وثانيهما لغوية جعل الواقع لانه بعد ان لم يكن مصلحة لا معنى لجعله وعلى الثاني اي على ان تكون المصلحة في الواقع لغوية جعل تلك الامارات كما هو واضح لانه بعد فرض عدم المصلحة لتلك الامارات المجعولة للاحكام الظاهرية لا اشكال في لغوية جعلها تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وعلى الثالث اي ان يكون كلاهما ذات مصلحة اجتماع المصلحتين المتضادتين بالنسبة الى الشخص الواحد وهذا يستلزم التدافع فلا بد ان نقول اخيرا بعد جعل تلك الامارات للاحكام الظاهرية لا بد من رفع اليد عن الواقع بمعنى ان العقل العمل بالواقع وكونه ذات مصلحة مقيد بعدم كون الامارات على خلافه يعد كونها على خلاف الواقع

لا حكم للواقع ولا مصلحة له وليس هذا التصويب الذي قد أطلنا الكلام في ابطاله على التفصيل الذي قد عرفت
قلنا لا نسلم كون مرجع القسم الثالث الى القسم الثاني حتى يكون تصويبا باطلا لكمال وضوح الفرق بين القسمين
لان حاصل الكلام في القسم الثاني ان الواقع مقيد بعدم كون الظن على خلافه فاذا حصل الظن على خلافه يكون
الحكم المجعول في خصوص الظان هو ما ظنه من الامارات فقط لا الواقع فعلى هذا يكون الواقع على قسمين
في خصوص من لم يحصل له الظن على خلاف الواقع ليس الا الواقع المجعول اولا وفي خصوص الظان على خلاف
الواقع ليس الواقع الذي الا ما ظنه من الامارة فيكون من قبيل تبدل الموضوع كما في المسافر والحاضر فان
حكمهما مختلفان بسبب تبدل الموضوع بخلاف القسم الثالث فان الامر فيه ليس من هذا القبيل بل الواقع
كان في محله ولكن لما جعل الشارع تلك الامارات طريقا اليه وحكم بان نعمل بان مؤدى تلك الامارة هو الواقع
ليس الا ولذا قال العلماء رضوان الله عليهم بوجوب الاعادة في الوقت بعد انكشاف الخلاف مثلا لو كان
مؤدى مظنون الامارة هو وجوب صلاة الجمعة وقبل الغروب انكشف ان الواجب في الواقع هو الظهر لا الجمعة
نحكم حينئذ بوجوب الاعادة لان العمل بتلك الامارة انما هو من جهة كونها طريقا الى الواقع فبعد ظهور الخلاف
لا بد من تحصيل الواقع الذي هو الظهر في المثال المفروض وكذلك الحكم بوجوب القضاء بعد خروج
الوقت على اعتبار يعني ان كان الفوت صادقا على الظهر مع اتيان بدله في الظاهر باعتقاد فوته في الواقع
والا فلا ولذا حكم الشهيد في تمهيد القواعد بوجوب الاعادة في مسئلة القبلة وهي انه اذا قامت البينة
على تعيين جهة القبلة فصلى بتلك الجهة ثم بعد قبل خروج الوقت انكشف الخلاف فقال ره بوجوب الا
عادة ولا يخفى عليك ان كلام الشهيد وان كان شاهدا لمحل الكلام الا انه خارج عن محل الفرض لكونه
في الموضوعات التي كل الناس فيها مخطئة بمعنى ان الخلاف في التخطئة والتصويب انما هو في الاحكام واما في
الموضوعات فلا خلاف في ان جميع الناس حتى الاشاعرة قالوا فيها بالتخطئة فان تعيين القبلة من جملة
الموضوعات كما هو واضح فاذا عرفت الفرق بين القسمين فنقول انا نختار الشق الثالث وهو كون
كليهما ذات مصلحة الا ان مصلحة الحكم الظاهري اي ما ادى اليه الامارة فانما هو على مصلحة الواقع فيكون
لما فات من مصلحة الواقع عند المخالفة ويكون جابرا للكسر بمعنى ان مصلحة صلاة الجمعة التي قد استفيد وجوبها
من الامارة كانت على مصلحة الظهر الذي كان الواجب في الواقع وتداركا من جهة اداء الامارة على خلافه

ولكن يأتي

لكن سائر الآثار المترتبة على الواقع الغير المنافية لذلك مما في ترتيبها على الواقع نحو الاحتياط والاعادة
مثلا لو استأجر احد احدا بعد فوت من اداه اجتهاده من الامارة على وجوب الجمعة وانكشف الخلاف في
بعده لان يؤدي صلوات الظهر لهذا الشخص المجتهد لا بأس به بخلاف ما لو قلنا على التصويب فانه لا معنى
على حسن الاحتياط والاعادة والقضاء مع انه يمكن الجواب بالنقض بالموضوعات كما لو قامت البينة
مثلا بتعيين جهة القبلة مثلا فصلى فقبل خروج الوقت انكشف الخلاف فان المصوبة كلهم في ملتزمون
هنا بوجوب الاعادة لما عرفت من ان الناس كلهم قائلون بالتخطئة في الموضوعات فجوابهم لنا في
الموضوعات جوابهم في الاحكام حرفا بحرف فتامل فان قلت كما ان الحكم الظاهري المدلول للامارة
مطلوب بالفعل من قبل الشارع طلبا فعليا هل الحكم الواقعي ايضا يتعلق به الطلب من قبل الشارع
في هذا الآن اولا فان تعلق الطلب به في هذه الحالة ثاني لا يخلو اذا ادت الامارة بوجوب صلاة الجمعة
وكانت مطلوبة للشارع في هذه الحالة فهل الظهر الذي هو الواجب الواقعي ايضا مطلوب للشارع
في هذه الحالة اولا فعلى الاول يلزم اجتماع المصلحتين المتناقضتين او الحكمين كلتا المتبيين
من تلك المصلحتين في آن واحد لشخص واحد لان معنى وجوب الجمعة حرمة الظهر وبالعكس فلا
يجتمعان في آن واحد لشخص واحد فلا يجوز للشارع جعلهما معا بالنسبة الى المكلف واحد وعلى
الثاني يلزم ان يكون وجوب الحكم الواقعي وتعلق الجعل به شأنيا بمعنى انه لولا الحكم الظاهري لكان
المجعول بالنسبة الى المكلف هو الحكم الواقعي وهذا الا التصويب الذي قدم الكلام بتفصيل في
بطلانه قلنا انا نختار الشق الثاني وهو كون الواقع ايضا مطلوبا للشارع في هذه الحالة لكن شأنا
لا بالمعنى المذكور بل بمعنى ان الحكم الواقعي ايضا مجعول للشارع ومطلوب له في هذه الحالة ولا يرضى بتركه
لكن يرفع العقاب عنه على تقدير الترك لو كان معذورا ولا اما عقلا كان لم يتمكن من تحصيل المكلف
الواقع او شرعا بان يجعل الشارع المقدس الامارات المعلومة في مقابل الواقع واكتفى عن المكلف
فعلى هذا لا يلزم التصويب لوجود الحكم الواقعي ومطلوبيته ايضا الا ان الشارع رفع العقاب عن تركه
للعذر او العقل الشرعي كما في المقام المفروض ولا اشكال في تصور ذلك المعنى لان ذلك بعينه كالمعلومات
ومداليل الفاظ الكتاب والسنة فان الكل متفق فيها بالتخطئة بمعنى انهم قالوا ان حكم العقل واحد

في الواقع لمن صادف فالخوض ومن لم يصب فهو مخطئ وكذلك الكلام في المداليل المذكورة فان مداليل الالفاظ
مجعولة في الواقع فمن كان اجتهاده بما هو في الواقع فقد اصاب والا فاخطأ والحاصل ان جميع العلماء
حتى القائلين بالتصويب في الظنيات قد صرحوا بجواز الخطأ في الظنيات ومداليل الالفاظ اي الفاظ
الكتاب والسنة فكما انهم صححوا كون الواقع مجعولا قبل العلم كذا كون مداليل الالفاظ مجعولة قبل
علمنا بها فكذلك يصح الكلام في الظنيات هذا تمام الكلام في بيان اقسام كون جعل الامارات من
باب الموضوعية او الكاشفية نصا وحاصل الاقسام سبعة كما عرفت تفصيل الكلام فيها فح نقول الكلام
بن قبة على عدم جواز التعبد بالخبر الواحد ومطلق الامارات الغير العلمية هل هو في جميع تلك الاقسام
او في بعضها دون آخر **فنقول** تحقيق المقام تقتضي تحقيق الكلام في هذا المرام لان منعه من التعبد بالامارة
الغير العلمية هل هو في صورة كون جعلها من باب الكاشفية والمرآتية او كون جعلها من باب الموضوعية وعلى
التقدير الاول هل هو في صورة الانفتاح او الانسداد وكذلك الكلام على التقدير الثاني اما لو كان
منعه عنه في صورة كون جعلها كاشفا مطلقا ممنوع لعدم المانع عقلا من جعل الشارع تلك الامارة
كاشفة عن الواقع وامارة له عند الانسداد وكذا في صورة الانفتاح في القسم الثاني والثالث من تلك
الاقسام الاربعة التي قدم الكلام فيها تفصيلا اعني الاقسام الاربعة الحاصلة من التقدير الاول
وهو كون جعل الامارة بطريق المرآتية او الكاشفية والحاصل ان مراد بن قبة من منع التعبد بالاخبار الآحاد
ان كان في صورة الانسداد وكذا في صورة الانفتاح ولكن لا مطلقا بل في القسمين المذكورين من
الاقسام الاربعة فالحق مع المشهور وان كان مراده في صورة الانفتاح لكن في القسم الرابع من تلك
الاقسام الاربعة فالحق مع بن قبة للزوم المحذور الثالث من اجتماع المتناقضين ولزوم منافاة الغرض
واللطف على تقدير الجعل كما عرفت تفصيل الحال فيها وكذا على التقدير الثاني وهو كون جعلها من باب
الموضوعية وان كان مراده القسمين الاولين من الاقسام الثلثة فالحق ايضا مع ابن قبة لاستلزامها
التصويب الذي قد استدل ببطلانه بالادلة الاربعة وان كان مقصوده القسم الثالث من الاقسام
الثلثة المذكورة سابقا فالحق مع المشهور لما عرفت من عدم مانع من ذلك بوجه من الوجوه هذا تمام
الكلام في كلام بن قبة على تفصيله وربما ينسب الى بعض ايجاب التعبد بخبر الواحد ومطلق الامارات

ويمكن

ولا يناسب من السيد الكاظمي اعلى الله درجته والقائل غير معلوم اعني المنسوب اليه ليس معلوما لنا وهذا
القول افراط كما ان قول ابن قبة تفريط والتحقيق في الجواب يستدعي تحقيق كلام مورده **فنقول** ان
مراد هذا القائل هل هو في صورة الانسداد او الانفتاح وعلى الاول هل هو في صورة امكان الاحتياط او لا
فان كان مراده الايجاب في صورة الانسداد مع امكان الاحتياط فيتوجه المنع عليه على العلم الاجمالي
على ايجاب العمل بها مع امكان الاحتياط فان العقل لا يحكم بوجوب الجعل لامكان درك الواقع بالاحتياط
فلا يجب جعل الامارات ح وان كان في صورة عدم امكان الاحتياط ح فان اريد حكم العقل
بوجوب العمل عينا بحيث يجب للشارع امضاء حكم العقل بمعنى ان العقل حاكم بوجوب الجعل فهو حسن
وان اريد وجوب الجعل بالخصوص بمعنى ان العقل يحكم بعنوان الكشف بوجوب جعله بمعنى ان العقل يحكم
بوجوب جعل الشارع اياها فممنوع ايضا لان غاية ما في الباب هو حكم العقل بوجوب الجعل على الشارع
امضاءه لقاعدة تطابق العقل الا ان العقل يحكم بوجوب ذلك على الشارع وفي الثاني اي في صورة
الانفتاح فان اراد وجوب التعبد العيني فهو غلط لجواز تحصيل العلم معه قطعا وان اراد وجوب
التعبد التخييري فهو مما لا يدركه العقل اذ لا يعلم العقل بوجود مصلحة في امارة يتدارك بها مصلحة
الواقع التي تفوت بالعمل بالامارة اللهم الا ان يكون في تحصيل العلم حرج يلزم في العقل دفع ايجابه
بنصب امارة هي اقرب من غيرها الى الواقع او اصح في نظر الشارع من غيره في مقام البدلية عن الواقع
فثبت كما ذكرنا واشرنا في المقام الاول ان الحق جواز التعبد باخبار الآحاد وبساير الامارات الغير
العلمية لا انه ممتنع عقلا كما ادعاه بن قبة رحمه الله ولا انه واجب كما نسب الى بعض الاصحاب فالحصول **المقام الثاني**
في بيان ان التعبد باخبار الآحاد وساير الامارات الشرعية كما انه جائز هل واقع في الشريعة ام لا
ذهب المشهور المؤيد المنصور الى وقوعه فيها وانكره بعض آخر كما سيأتي تفصيل الكلام في المقامين
وقبل الدخول في المسئلة وبيان الاقوال فيها لا بد من تاسيس اصل يكون عليه المعول عند عدم الدليل
على وقوع التعبد بغير العلم مطلقا او في الجملة وقبل التاسيس ايضا لا بد من بيان معنى جواز العمل بالظن
وبيان اقسامه وبيان ان مقتضى الاصل المؤسس هل هو متحد في جميع الاقسام او مختلف
فنقول ان معنى جواز العمل بالظن هو ايجاد العمل في الخارج على طبق خاص من الامارات وذلك

نسخه هكذا

يتصور على اقسام اربعة احدها العمل بالمظنون لا باعتبار ان مظنونه حجة في حقه بل باعتبار احتمال
ان مظنونه محبوب عند المولى وهذا القسم لا اشكال في صحته وتوهم انه خارج عن العمل بالظن
وداخل في الاحتياط الذي لا اشكال في حسنه عقلا فمقتضى الاصل في هذا القسم الجواز لما ذكرنا
من خروجه عن حيث العمل بالظن موضوعا وحكما اما خروجه موضوعا فلما عرفت من دخوله تحت الا
حتياط واما حكما فلان الادلة الاربعة واما العقل فلحكم العقلاء العبيد الذي يمتثل ما ظنه
مطلوبا للمولى واتاه باعتبار انه لعله كان محبوبا عند المولى ومطلوبا له واما النقل كتابا وسنة
واما الكتاب فكالآيات الدالة على حسن التقوى كقوله تعالى واتقوا الله حق تقاته وغير ذلك من الآيات
الدالة واما السنة فكاخبار الاحتياط باجمعها لما عرفت انه داخل تحت الاحتياط فيشمله ادلة
ادلة الاحتياط على ذلك ولدلالة الادلة الدالة على التمسك بالاصول العملية عند فقد الادلة
الاجتهادية التي منها الاحتياط لكونه مشمولا لادلة التسامح في السنن ان قلنا بجريانها في الاحتياط
ولانعقاد الاجماع على حسن الاحتياط وثانيها العمل بالمظنون بعنوان ان هذا المظنون حجة في
حقه فلا بد ان يكون عمله على طبقه وثالثها العمل بالمظنون من غير احد العنوانين المذكورين بل
يطابق عمله مظنونه تشهيا من دون قصد الاحتياط وقصد عنوان كون مظنونه حجة في حقه
فنقول مقتضى الاصل في القسم الاول من هذين القسمين هو حرمة العمل بالظن سواء قلنا في مسئلة ما لا
نص فيه في الاشياء الخالية عن المفسدة مع وجود المصلحة فيها كشم الرياحين وامثال ذلك بالحظر
او الاباحة او التوقف فلا ربط بين المسئلتين لان هذه المسئلة من المستقلات العقلية لانه
حاكم هيهنا بالحرمة كاستقلاله في حرمة الظلم او وجوب شكر المنعم بخلاف مسئلة ما لا نص فيه
فانها في غير المستقلات العقلية بعضهم مسئلتنا هذه الى تلك المسئلة لا يخلو عن نظر واشكال
ويدل على ذلك الادلة الاربعة من العقل والكتاب والسنة والاجماع اما العقل فلتقبيح العقلاء
من يتكلف من قبل مولاه بما لا يعلم بوروده عن المولى لكونه تشريعا محرما لان التشريع عبارة عن
ادخال ما ليس من الدين او شك في كونه من الدين في الدين بقصد انه منه فعلى هذا لا اشكال في دخول
العمل بالمظنون بقصد انه مطلوب للمولى وانه من الدين في التشريع المحرم واما الكتاب فالآيات الدالة

على حرمة العمل بالظن بهذا العنوان اي بقصد هذا المظنون حكما من جانب المولى وانه من الدين فكثيرة منها
قوله تعالى في مقام ذم اليهود من جهة تحريم بعض الاشياء على انفسهم من عندهم قل لا اجد فيما اوحي
الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا الآية فانها دالة على تحريمهم بعض الاشياء من دون النبي عم
نزول وحي للنبي ص ووصول البيان منه صلى الله عليه وآله ومنها قوله جل شانه قل آلله اذن لكم ام على الله تفترون
فانه دل على ان ما ليس ماذونا من الله تعالى فاسناد الحكم الى الشارع فهو افتراء عليه ولا اشكال في حرمته
الى غير ذلك من الآيات الدالة على النهي عن العمل بالظن بالعنوان المذكور واما السنة فهي ايضا
في غاية الكثرة بل يشكل احصاؤها منها قوله ع في ذم القضاة حيث قال ان القضاة اربعة ثلثة
في النار وواحد في الجنة اما التي الثلثة في النار فاحدها رجل قضى بالباطل مع كونه باطلا
ثانيها رجل قضى بالباطل مع عدم علمه بكونه باطلا وثالثها رجل قضى بالحق وهو لا يعلم
واما الواحد التي في الجنة رجل قضى بالحق وهو يعلم انه حق فانه ع عد الطايفة الثالثة من اهل
النار مع انه قاض بالحق وليس ذلك الا من جهة عدم علمه بكون ما يقضي به حقا فانه يدل على حرمة اسناد
الحكم الى الشارع من دون علم وان كان في الواقع كذلك لكونه داخلا في التشريع ومنها الاخبار
الدالة على حرمة الافتاء بغير علم كقوله ع مضمونا كل من هلك هلك من الافتاء بغير علم ومنها قوله ع
ان ادنى مرتبة الكفر ان يقول للنواة حصاة وللحصاة نواة ويدين به فانه كناية عن النهي عن القول عن
شيء هو خلاف الواقع وهذا وان كان اعم من العلم والجهل الا ان ما نحن فيه ايضا داخل فيه لان موجب
الكفر هو القول بخلاف الواقع سواء كان عالما بكونه خلاف الواقع او جاهلا بان يقول به ويعلم المضمون صح
كونه في الواقع الى غير ذلك من الاخبار الغير بينة لهذا المظنون واما الاجماع فالمنقول منه كثيرة
منه ما ادعاه الوحيد البهبهاني في بعض رسائله من كون عدم الجواز بديهيا للعوام فضلا عن العلماء
ولذا كل من يأخذ بغير العلم يطالب بدليله لكونه خلاف الاصل فان قلت ان ما ذكرت من الادلة
مآل كلها الى التشريع والتشريع المحرم هو ادخال ما ليس من الدين بقصد انه منه بمعنى ان يعلم
خروجه من الدين ويدخل فيه بقصد انه منه لكون العلم ماخوذا في معنى التشريع فما كان مشكوكا
كونه من الدين مشكوكا لا يكون ادخاله فيه داخلا في التشريع ولئن تنزلنا عن ذلك نقول ان التشريع

ايم ادخال ما شك كونه من الدين فيه بقصد انه منه مع كونه في الواقع خارجا عن الدين فيكون حرمة
التشريع في هذا القسم واقعيا فان انكشف خروجه من الدين في الواقع تحرم والا فلا نظير الاجازة في
البيع الفضولي في صحة كون الفضولي الصحة واقعي وح يكون الشك في ان هذا الشي داخل في الدين
او خارج عنه من الشبهة المصداقية كالشك في ان هذا المايع هل هو خمر او خل فالمرجع ح هو الحكم بالاباحة
تماما قلنا الحق ان العلم ليس بماخوذ في معنى التشريع لانه عبارة عن اسناد شي الى الشارع سواء كان عالما
بكونه منه او جاهلا بذلك بل ان يسند الى مولاه ما احتمل الخلاف اسناديا كون التشريع منحصرا بصورة الشك
فقط مدعيا ان اسناد شي الى الشارع مع العلم بكونه منه لا معنى له لانه بعد العلم بعدم كونه منه لا معنى
للاسناد ولذا قال بعض العلماء عليه ثمن البيع المحرم مع العلم بكونه حراما في الشريعة كثمن الخمر والخنزير
على من كان عالما بعدم جواز بيعهما مستدلا بانه مع العلم بعدم صحة البيع لا يقصد البيع في مقام المعاملة
بل اعطاء الثمن في مقابلة مثل الخمر والخنزير ونحو ذلك من المحرمات في معنى اباحة الثمن على البايع
فيجوز اكله والحاصل ان التشريع اعم من العلم والجهل كما يرشد اليه من القضاة حيث عد الامام ع
الطايفة الثالثة من اهل النار ومع انه لم يعلم كونه ما قضى به خلاف الواقع وانه لم يشترط في القسم الثاني
كون ما اسنده الى الشارع مخالفا للواقع في الواقع بل من التشريع ايضا اسناد شي اليه مع عدم علم
العلم بكونه من الدين وان كان في الواقع من الدين كما يرشد اليه قوله تعالى قل الله اذن لكم الخ فان الاذن
عبارة عن الاصغاء بالسمع فكلما كان مسموعا من الشارع نحو ماذون فيه وكلما لم يسمع منه فهو
داخل في الافتراء المحرم سواء كان مطابقا للواقع او مخالفا فظهر انه لم يشترط في تحقق التشريع كون ما
اسند الى الشارع في صورة الجهل والشك مخالفا للواقع بل وان كان مطابقا له ايضا الا ان الشخص
عند الاسناد لما لم يعلم كونه منه يكفي في تحقق التشريع المحرم لان الاحكام الظاهرية لا يعد حكما
بالنسبة الى المكلف الا بعد العلم فلو فرض ان هذا الشخص شي كان في الواقع ثابتا ولكن لما لم يعلم
به المكلف لم يكن بالنسبة اليه حكما فاسناده الى الشارع ح يعد تشريعا ايضا بلا اشكال ولئن
تنزلنا عن دخول بحث التشريع موضوعا لا اشكال في دخوله فيه حكما بمقتضى الادلة المذكورة هذا
تمام الكلام في القسم الثالث في تاسيس الاصل واما القسم الثالث وهو البناء على العمل بالظن الذي

لم ان

بان يعتقد قلبه على العمل بالظن الذي لم يعتبر حجيته عنده اي قبل اثبات اعتباره عند الحاجة بمعنى ان لم
يكن عند البناء على حاجة وبعبارة اخصر هو البناء على العمل بالظن المذكور عند الحاجة وان لم يكن
حين العقد محل حاجة او كالتقليد على القول بكونه عبارة عن البناء على العمل بقول الغير عند الحاجة
لا على القول الاخر الذي هو عبارة عن اخذ قول الغير وهذا القسم ايضا كالقسم السابق في اصالة عدم
جواز العمل به لكونه داخلا تحت التشريع الذي قد اثبتنا حرمته بالادلة الاربعة لان البناء على
العمل بالمريب اعتباره من الشرع ادخال ما لم يعلم كونه من الدين فيه بقصد انه منه ولدلالة ادلة
حرمة التقليد في بعض افراد المسألة كالمبني للعمل بقول الغير بالظن الحاصل من قوله في المسائل الفرعية
واما القسم الرابع وهو العمل بالظن اي اتباع المظنون في الخارج من غير قصد احد العنوانين المذكورين
فنقول لا اصل في البين بل لا مراعاة العمل لان عمل الشخص يقع مراعى فان طابق الواقع وكان ما
ظنه مطابقا للواقع والمراد من الواقع ما هو وظيفة هذا الشخص فان وظيفته في هذه الصورة
الانفتاح العمل بالواقع الاولي وفي صورة الانسداد ما يؤدي اليه الادلة والامارات من الاحكام
فلا اشكال في صحته وعدم ترتب الذم عليه لانه عمل طابق الواقع وان خالفه فانه يترتب عليه الذم
لانه على تقدير انفتاح باب العلم فقد قصر في تحصيل العلم كان لم يحضر حضرة الامام لتشخيص كيفية
عمله وعلى تقدير الانسداد كان عليه ان يرجع بالاصول العملية من الاحتياط والاستصحاب والبراءة و
التخيير لانه لا يخرج مورد من الموارد من احد تلك الاصول وكذلك بالاصول اللفظية والمراد من الاصول هنا
ما هو مقابل العمومات والقواعد المستفادة منها فكان تكليفه الرجوع عليها فقد قصر وادى بما هو مخالف
للواقع نعم ان قلنا بكون تعليم المسائل واجبا نفسيا فيستحق الذم سواء طابق عمله الواقع ام خالفه لمكان
التقصير في ذلك والا فاستحقاق الذم وعدمه مراعى حتى ينكشف الواقع والظاهر ان وجوب التعليم
ليس نفسيا بل هو من جهة ادراك الواقع فاذا طابق عمله الواقع فلا شي عليه هذا مجمل الكلام في هذا
المقام باعتبار ملاحظة الظن من حيث هو واما بعد ملاحظة ما هو مقصود الاعلام في عنوان
المسألة وكذا بعد ملاحظة ما يترتب للمجتهد في هذا المقام وهو الكلام في العمل بالظن في مقابل الاصول
فان مقصودهم في هذه المسألة انه هل يجوز العمل بالظن الحاصل من الامارات المشكوك اعتبارها عنده

فى مقابل الاصول بان يترك العمل بالاصول الثابتة باعتبارها عند انسداد باب العلم ويتعبد بالظن
بعنوان المذكور لا فرق لا اشكال فى ان الاصل حرمة العمل بالظن لاستلزامه ترك الاصول المعتبرة
قبل اثبات اعتبار الظن فى حقه فاذا لم يفرض انه لم يثبت اعتبار الظن فى حقه بعد فصار حاصل الكلام
ان الاصل الاولى هو حرمة العمل بالظن لانى القسم الثانى من تلك الاقسام الثلثة ولا استلزامه
التشريع المحرم كما مر تفصيله واما القسم الثالث فلا استلزامه طرح الاصول المعتبرة فى حقه وقد يقرر
الاصل بوجوه اخر منها ان الاصل حرمة العمل بالظن من جهة الايات والاخبار الناهية عن اتباع
الظن مثل قوله جل شانه ولا تقف ما ليس لك به علم وان الظن لا يغنى من الحق شيئا وغير ذلك من الايات
وقد نسب الى السيد عبد الله افشر انه قال ان الايات الناهية عن العمل بالظن صراحة او فحوى تقرب
ما كان من الاخبار منها ايضا والاصل فى المقام هو حرمة العمل بالظن لمكان تلك الايات المتكاثرة
والاخبار المتضافرة واجيب بان القدر المسلم من تلك الايات والاخبار حرمة العمل بالظن فى
اصول الدين واما فى الفروع فلا لمكان ورود بعض الايات والاخبار فى هذا المقام اى فى مقام
المنع عن اتباع غير العلم فى اصول العقائد فليس شئ لمكان العموم فى اكثر تلك الايات والاخبار لان
العبرة بعموم اللفظ وان الورود لا يخصص فالاولى ان يقال فى الجواب ان النهى المستفاد من الادلة المذكورة
فى اتباع الظن ليس من حيث هو هو فان نهى الشارع عن اتباع الظن ليس من حيث انه ظن بل من حيث بعده
عن الواقع لمكان كثرة تخلفه عنه واستلزامه ترك الاصول المعتبرة المثبتة وظنى هذا الشخص حين الا
نسداد وتوضيح ذلك ان الايات والاخبار الناهية عن العمل بالظن على قسمين قسم منها يدل على
حرمة العمل بالظن من جهة استلزامه التشريع المحرم كقوله تعالى قل الله اذن لكم ام على الله تفترون وكذا قوله
قل لا اجد فيما اوحى الى محرما وغير ذلك من الايات كالاية المذكورة وكذا الاخبار المذكورة فيما
سبق وقسم آخر منها يدل على النهى عن العمل بالظن من حيث استلزامه طرح الاصول المعتبرة كما
اعتبارها عند الانسداد فليس المنع عن العمل به الا من هاتين الجهتين فيؤول ذلك الى ما ذكرنا ونحن
فى تاسيس الاصل لا نبنى شيئا آخر مستقلا بالراس كما هو واضح بعد التامل فيما ذكرنا سابقا ومنها
ان الاصل عدم الحجية وعدم وقوع التعبد وايجاب العمل به وبعبارة اخرى ان الظن كان مجعول

درون

والان يشك فى مجعوليته فيستصحب عدم المجعولية وفيه ان الاصل وان كان كذلك الا انه لا يترتب على
مقتضى هذا الاصل شئ فان حرمة العمل يكفى فى موضوعها عدم العلم بورود التعبد من غير حاجة الى احراز
عدم ورود التعبد ليحتاج الى احرازه اولا بالاصل ثم اثبات الحرمة والا لما حصل ان اصالة عدم
رشاد انما يحتاج اليها فى الاحكام الثابتة على عدم الحادث واما الحكم المترتب على عدم العلم بذلك
الحادث يكفى فيه الشك ولا يحتاج الى احراز عدمها وهذا نظير قاعدة الاشتغال الحاكمة بوجوب
اليقين بالفراغ فانه لا يحتاج الى اجرائها اجراء اصالة عدم فراغ الذمة بل يكفى فيها عدم العلم بالفراغ
ثم القول باختصاص التشريع بصورة العلم بانه ليس من الدين وعدم كفاية الشك فيه وجه ذلك
وقد عرفت بطلانه ومنها التمسك بقاعدة الاشتغال بمعنى ان الامر فى المقام دائر بين وجوب
تحصيل مطلق الاعتقاد بالاحكام الشرعية المعلومة اجمالا لان الواقع وبين وجوب تحصيل خصوص الا
عتقاد القطعى فيرجع الى الشك فى المكلف به وبعبارة اخرى الامر دائر بين الوجوب العينى والتخيير
ووجوب الاتيان بالتقييد وكفاية الامتثال بالمطلق فيحكم بتعين تحصيل الاعتقاد القطعى لليقين
بالبراءة فانا وان لم نقل بوجوب الاتيان بالاكثر فيما دار الامر بين الزائد والناقص الارتباطيين
لرجوع الشك فى المكلف به مطلقا لاختيار البراءة فى الشك فى الشرائط والاجزاء الا انه لا معنى لترك
الاحتياط هنا بل يجب تحصيل البراءة اليقينية عن المكلف به وفيه اولا عدم ابتناء وجوب تحصيل اليقين
هنا على رجوع الشك الى الشك فى المكلف به حتى يحتاج الى الاستثناء مثل الشك فى الشرائط والاجزاء
لان المكلف به هو الحكم الواقعى معلوم محرز وليس الترديد فيه بوجه انما الشك فى طريق ذلك المعلوم
ومقدمته الموصلة اليه فيرجع الشك الى الشك فى الاصول الى الواقع واداء مصلحته انه لا يدرك
الا بهذا الطريق الخاص او يمكن ادراكه ولو بمطلق الاعتقاد فيكون من قبيل ما يامر به الاطباء والعقلاء
فى مثله الحاكمون بتحصيل ما هو المتيقن دون غيره وبالجملة فوجوب تحصيل الاعتقاد بالاحكام المعينة
فى الواقع مقدمة عقلية للعمل بها واتياننا بها فالحاكم بوجوبه هو العقل لا بمعنى ان العقل حكم مستقل بوجوب تحصيل خصوص الاعتقاد القطعى مع التمكن منه وثانيا ان قاعدة الاشتغال
انما تجرى فى مقام الشك ولا شك هنا لنا فى حرمة العمل بالظن على الوجه الثانى فلا حاجة الى التمسك بها لكفاية

بمجرد الشك في موضوع حكم الحرمة لكن العمل بالظن على هذا التقدير يعاد لو أصاب الواقع ولئن فرض الكلام
في العمل على الوجه الثالث فنقول أما العمل به على وجه يطابق الواقع الأولي والثانوي أعني مقتضى الأ
صول الاربعة والامارات المعتبرة فلا معنى لاشتغال الذمة بالوصول الى الواقع إذ دوران مصلحته وأما
العمل به على وجه يخالف الاصول والقواعد كما هو محل الكلام فمخالفته قطعية لحكم الشارع بوجوب الاخذ بتلك
الاصول حتى يعلم خلافه فلا حاجة الى رده الى المخالفة لقاعدة الاشتغال الراجعة [الراجحة] الى قبح المخالفة
الاحتمالية للتكليف المتيقن مثلا اذا فرضنا ان الاستصحاب يقتضي الوجوب والظن حاصل بالحرمة
فحينئذ يكون العمل بالظن مخالفة قطعية لحكم الشارع بعدم نقض اليقين بغير اليقين فلا حاجة الى التكليف بان
يقال ان التكليف بالواجبات والمحرمات يقينية ولا نعلم كفاية تحصيل مطلق الاعتقاد الراجح بهما او وجوب
تحصيل الاعتقاد القطعي وان في تحصيل الاعتقاد الراجح اعني العمل بالظن مخالفة احتمالية للتكليف المتيقن
فلا يجوز فهذا اشبه شيء بالاكل من القفا لوجود الاصول التي خالفها الظن فيه فبعد او لا تلك
الاصول ومنها التمسك بقاعدة المقدمية كما ذكره شريف العلماء في بحث مقدمة الواجب من انا وان لم
نقل بوجوب المقدمة بل انما الاتيان بها تخلصا من العقاب حين تركها لاجل تركه فيها كما اذا تركها
ولم يوجد لها بدل او حكما كما اذا تركها واتفق وجود البدل سواء كان قاطعا بافضاء ترك المقدمة الى
ترك ذيها او ظانا او شاكا او محتملا وظاهر ان الاكتفاء بالظن بما يحتمل افضاؤه الى ترك ذي المقدمة
في مقام تحصيل الاحكام الواقعية ولو احتمالا لا موهوما وكلما كان كذلك فوجب استحقاق العقاب في الاكتفاء
بالظن فيه ومناط حرمته من قبيل المقدمة لان ذا المقدمة هو الواقع ومقدمته تحصيل العلم او الظن
بالواقع فالاكتفاء بالظن في تحصيل الواقع ربما يوجب ترك الواقع بمعنى انه يوجب ترك ذي المقدمة
ظنا وقد علمنا ان ترك المقدمة المفضية الى ترك ذيها ولو ظنا او احتمالا حراما فتأمل وفيه انه ان اراد بقوله
استحقاق العقاب على الوجه الثاني فمسلم لكن لا لما ذكره بل لما ذكرنا من حكم الادلة الاربعة على حرمته
في نفسه لكونه تشريعا محرما وان قيل به على الوجه الثالث ففي صورة المطابقة لا دليل على حرمته الا من
باب حرمة التجري وقد حققنا سابقا في مبحث العلم عدم حرمته سيما مع احتمال الخلاف وفي صورة
المخالفة يكفي في حرمته ادلة الواقع فكلامه في هذه الصورة متين ولا بعد فهذه جملة من الاصول المهمة

ثبوت

ثبوت حرمة العمل بالمظنة وقد يقرر الاصل بوجوه اخر دالة على الجواز منها اصالة الاباحة لان الاصل
هو اباحة العمل بالظن لانها الاصل في الاشياء حكاه المحقق عن السيد المدقق الكاظمي قده وفيه على تقدير
صدق النسبة انه ان اراد الاباحة في الوجه الثاني اعني العمل بالظن بعنوان انه حجة فهذا مما لا يمكن
تعقله لان اصالة الاباحة انما هي فيما لا يستقل العقل بقبحه وقد عرفت استقلال العقل بقبح التعبد
بالظن من دون العلم بوروده من الشارع كحكمه بقبح الظلم والعدوان فكما انه قد يمكن اجراء الاصل
فيه فكذلك فيما نحن فيه لكونه مثله بلا تفاوت وثانيا لا معنى لاباحة العمل بالظن فانه قد يكون
خبر الواحد دالا على الوجوب ولا معنى لاباحة العمل به لرجوعه الى نفي اباحة العمل بهذا الواجب لاستحالة
اجتماع النقيضين في شيء واحد فالقول باباحة العمل بدليل الخبر الواحد المفيد للوجوب مثلا
مع بقاء الوجوب على معناه الحقيقي لا يتصور له معنى محصل اللهم الا ان يقال ان معنى الاباحة
العمل بالظن انك مخير بين العمل بالظن وبين العمل بالاصول مثلا او الدليل الاخر الموجود في المقام
الذي يتعين الرجوع اليه لولا الامارات المعتبرة لولا الظن فغايته ان الامر وجوب التعبد به او بالظن تخييرا
وهو باطل من وجهين الاول انه كما لا معنى لاباحة العمل بالظن عينا كذلك لا معنى لاباحة العمل به او
بالاصل تخييرا وهو باطل الا انه لو عمل به في صورة مطابقة الاصول فلم يعمل به في الحقيقة بل عمل
بمقتضى الاصول اصلا بل لا معنى للتخيير لان التخيير انما هو بين المتعارضين ولو عمل به في صورة المعارضة
دار الامر بين التخيير فظاهر ان التخيير بين العمل بالاصل والعمل بخبر الواحد لا معنى له بان يقال ان المكلف مخير
بين ان يعمل على مقتضى اصالة البراءة بان يقول لا حكم في المسئلة بالخصوص من الشارع لان الاصل
عدم الحكم الشرعي وبين ان يعمل على مقتضى خبر الواحد بان يقول ورد في المسئلة حكم من الشارع فيرجع
هذا الى التخيير بين الاذعان بثبوت الحكم وعدم ثبوته ولكن يباح الاذعان بثبوت الحكم وبعبارة
اخرى يدور الحكم بين التكليف وعدم التكليف ولا معنى للتخيير لان التخيير انما يتحقق بين
الالزاميين لا غير هذا اذا كان المكلف بنى على حجية اصالة البراءة وقد قلنا سابقا ان مخالفة
الامارة الغير العلمية للاصول بحسب المذاهب جهتها فلو بنى على اصالة الاشتغال فلا يعارضها على
هذا الخبر الدال على الوجوب وانما يعارضها الخبر الدال على الجواز مثلا فينقلب الامر من حيث دوران

الامر بين وجود التكليف وعدمه واما الاستصحاب فان كان لاستصحاب الوجود فحكمه حكم اصل
الاشتغال واما العدم فبالعكس واما اصالة التخيير فلانه ينافي ايضا تعيين احد الطرفين من الوجوب
والحرمة او الاباحة وبالجملة فالتخيير بين العمل بالاصل والعمل بخبر الواحد يرجع الى التخيير بين وجود
التكليف وثبوته وعدمه وذلك مما لا يتعقل الثاني ان هذا مجرد فرض لا وقوع له فان التخيير بين العمل
بالاصل والعمل بغيره فرع حجية الغير كالاصل وهذا مما لا يبنى عليه دليل فانه اول الكلام مع ان التخيير لا بد له
من وصول من الشارع وبعبارة اخرى لا بد له من دليل فليس وليس وثالثها ان القول بالاباحة
خرق للاجماع المركب فان الامة متفقون على قولين في المسألة فقال بعضهم بالحرمة وبعضهم بالوجوب
فان مراد من قال بالجواز ليس هو المعنى العام الشامل للوجوب بل المراد الوجوب بعينه لانه اذا جاز
العمل شرعا فلا بد انه يجب بل العمل على مقتضاه عينا بعنوان الوجوب في الوجوب وبعنوان الا
ستحباب في المستحب وهكذا وان اراد هاعل الوجه الثالث اعني العمل بعنوان التشهي من دون اخذه
حجة بان يطابق عمله في الخارج على مقتضى الظن لا ان ياخذه حجة ويجعله كما في القسم الثاني اعني العمل به على
وجه اخذه حجة فنا مل فرد عليه الوجهان الاخيران ومنها اصالة البراءة يعني لم تجب علينا الا الزم
الفحص لتحصيل الاحكام الواقعية ولكن القدر الثابت منه الفحص الظني وفي الزايد لم يثبت التكليف على سبيل
القطع وان كان محتملا في الواقع فمقتضى اصالة البراءة عدم التكليف بالفحص القطعي واجيب بمنع جريان
اصل البراءة في المقام فان وجوب الفحص هنا ليس الا من جهة كونه مقدمة فوجوبه عقلي فلا يوجب
تركه العقاب حتى يتمسك بقاعدة البراءة في نفيه فانها لا تجري في الواجبات النفسية المستلزم تركها للعقاب
لا ينفي ما في الغالب نفي العقاب للتكليف الواقعي الحاصل ان الفحص الواجب هنا توصلي ومجرى
اصالة البراءة في التعبديات في مقام دفع العقاب فلا دخل لها بالمقام والجواب عنه منع عدم
جريان اصالة البراءة في المقدمات مطلقا بل فيه تفصيل فان كانت المقدمة مقدمة صرفة لم
يلاحظ فيها شيء سوى ادراك مصلحة الواقع بان يكون وجوبها عقليا محضا فهذا الكلام
في محله وان كانت المقدمة مقدمة شرعية صرفة وورد فيها الخطاب من الشرع ولم يحكم به العقل كالا
بالوضوء للصلوة مثلا او حفظ الطهارة وحكم بها العقل ايضا بحيث اجتمع فيها حكم العقل والشرع

يجري

يجري فيهما اصالة البراءة لما حظة الخطاب الشرعي فليس على المقدمة الا على الاطلاق ما يمنع من اجراء اصل
الاباحة فيهما لان البراءة لرفع العقاب سواء كان العقاب لها او لغيرها كما في المقدمة في
الصورتين الاخيرتين لان تركها يوجب العقاب على ترك ذيها والحاصل انه مع العقاب
لا اصالة البراءة اعم من ان لها او لغيرها كما قلناه فالتحقيق في الجواب ما قلناه آنفا من ان لا
بالفحص وتحصيل الاعتقاد لادراك الواقع نظيرا او امر الاطباء والعقلاء فانا طعون في مثله
بالاحتياط والاتيان بما هو المتيقن وثانيها انه ان اراد اجراء الاصل فيه على الوجه الثاني فهو
يبتني على الفساد لما ذكرنا من حكم دلالة الادلة الاربعة بحجيته والاصل انما هو في مقام الشك
وان اراده على الوجه الثالث وفي صورة المخالفة كما هو محل البحث فيرد عليه ادلة الاصول
وثالثها انه اصل مثبت ولم نقل به فانه يثبت عدم لزوم الفحص ثم يترتب عليه حكم الجواز الذي
هو من لوازمه العقلية والمراد بالاصل المثبت ان يريد المكلف حكم الشارع على موضوع حتى يسريه
الى لوازمه العادية او العقلية ويثبت فيه التكليف كما في المقام وكان يستصحب الطهارة السابقة
في آناء شك في طهارته بعد دخول المايع فيه حتى يترتب على ذلك المايع حكما شرعيا من جواز التوضي
وغيره ومنها ان قاعدة التخيير تقتضي الجواز بمعنى جواز الاخذ باحد المتعارضين لدوران الامر
بين المحذورين لا بالنسبة الى الواقع بان يقال ما ادى اليه الظن في الواقعة الخاصة اما واجب
يجب ما يقتضيه او حرام بان يكون مخالفا للواقع فقاعدة التخيير فيما دار بين الامر بين المحذورين
تقتضي التخيير بين الاصل وخبر الواحد بمعنى ان المكلف مخير بين ان يقول الحكم في المسألة هو
الحرمة بالخصوص من الشارع وبين ان يعمل على مقتضى خبر الواحد بان يقول الحكم في المسألة هو الوجوب
من جانب الشارع واما بالنسبة الى الحكم الظاهري بمعنى ان العمل بمقتضى المظنة متعين فيه قولان
قول بالوجوب وقول بالحرمة فيكون التخيير بين العمل بالاصل وبين العمل بخبر الواحد ويرجع المسألة
الى المسألة الاصولية من حجية الظن كليا وعدمه والجواب عنه اما على الاحتمال الاول
فيمنع دوران الامر بين المحذورين لعدم احتمال خلاف الحرمة لوجود الاصول في البين فيدفع
الوجوب ادلة الاصول ولو فرض عدم وجود اصل في البين في بعض الاحيان فلا يجري ايضا لان

لان الخبر ايضا انما هو بحكم العقل وهو انما يحكم بذلك مع تساوي الطرفين وعدم رجحان احدهما على الآخر
فلو قلنا بكون احدهما مظنونا لزم تعين الاخذ به مع وضوح على ما يحكم به العقل دون ان يتخير بينهما
ولكن هذا اذا تعين الاخذ بالمظنون مع فقدان الاصل فيتعين الاخذ به مع وجوده ايضا للاجماع
المركب وعدم القول بالفصل لقلنا بالمنع عن ذلك لاتفاقهم على الاعتبار بالاصول حال خروجها
ووجوب البناء على احدها واما على الاحتمال الثاني فايضا يمنع دوران الامر بين المحذورين لما
عرفت من تمام الادلة الاربعة على حرمة العمل بالظن مع التدين به فلا يثبت الوجوب الا بترجيح
من الشارع ومع احتمال الخلاف يثبت حكم الحرمة لصدق عنوان التشريع عليه والمفروض عدم
ثبوت الرخصة فيه ومنها قاعدة الاستصحاب الاستصحاب الذي ذكرناه هو ما ذكره في اثبات
اصالة الحرمة وهو ما ذكره شريف العلماء من انا نفرض انسدادا غير مسبوق بالانفتاح للاشكال في
جواز التعبد بالظن في الصورة المفروضة عقلا فنستصحب الجواز المذكور في زمان الانفتاح المسبوق
بالانسداد لعلم الاستصحاب ويتسرى على ما سواه مما ذكره كجواز التعبد به في الانفتاح رأسا بالاجماع
المركب فيكون حاصل الكلام جواز التعبد بالظن في جميع الازمنة فان قيل يمكن قلبه كدليل على ما يدل عليه
واثبات حرمة التعبد في جميع الازمنة بان يقال لا اشكال في حرمة التعبد بالظن في المواضع الثلاثة التي
قلنا بظهور ثمرة تاسيس الاصل فيها مثل زمان الانفتاح الغير المسبوق بالانسداد وزمان الشك
في الانفتاح والانسداد وزمان الانسداد الاغلبي في موارد الجزئية المنفتحة لكون القول بحجية الظن
فيها مستلزما لطرح الاصول المعتبرة ونتم الكلام في صورة الانفتاح المسبوق بالانسداد بالاجماع
المركب قلنا ضميمة الاجماع المركب في دليلنا هو الاستصحاب وضميمته في دليل الكلام الخصم هو الاصول
التي هي غير الاستصحاب فواضح لما تقرر في محله ان الاستصحاب وارد على جميع الاصول الاخر في مقام التعارض
وانما كونه اقوى من الاستصحاب الذي في دليل الخصم لكون ما في دليلنا استصحابا في المسألة الاصولية
وفي دليل الخصم استصحابا في الموارد الجزئية الفرعية والاول اقوى من الثاني لكونه من قبيل المزيل والمزال
هذا حاصل كلام المستدل ثم قيل ان مدرك الاجماع في كلام المستدل ليس الا العقل وحكم العقل لا يمكن
استصحابه لكون الشك ماخوذا في معنى الاستصحاب وحكم العقل لا يقبل التشكيك لان العقل لا حكم

الا بعد الاحاطة بجميع اطراف المسألة وبعد الاحاطة ينتفي الشك المصحح للاستصحاب ولذا قد
في الاشبه والاولوية ان الدليل العقلي لا يقبل التشكيك ولا يمكن الاستصحاب فيه فما اجيب او صحيحا
ما يظهر من كلام الفاضل النراقي وصاحب المعالم وشيخنا البهائي رضوان الله عليهم وهو على ما ذكره
الاستاد دام ظله وهو ان العمل بالظن موافق للقاعدة لانه لو لم نقل بجواز العمل بالظن لا يبقى مرجع
مقام العمل في زمان الانسداد في المواضع المنسدة في زمان الانفتاح كان يكون باب العلم الوجداني
او الشرعي مفتوحا في اغلب المسائل ومسدودا في بعضها فانه ليس في المقام الا العمل بالظن لعدم ثبوت
اعتبار الاصول التي قد ادعى القائلون بالظنون الخاصة اعتبارها والحاصل بعد ان لم يكن الا
صول معتبرة فلو لم نقل بجواز العمل بالظن لا يبقى لنا مرجع لنرجع اليه في مقام العمل في مقام عدم امكان
تحصيل العلم الوجداني او الشرعي ووجه عدم ثبوت اعتبار الاصول على وجه التفصيل ان الاستصحاب
مثلا لا دليل عليه الا الاخبار وما قيل ان دليله العقل او بناء العقلاء او غير ذلك فليس بشيء والاخبار
لا يفيد الا الظن لعدم ثبوت تواترها لا لفظا ولا معنى ولم يقم دليل على اعتبار هذا الظن بالنسبة
المستفاد من الاخبار وعلى تقدمه على سائر الظنون واما البراءة فلا دليل على اعتبارها بعد ان يكون
الخبر الواحد مثلا على خلافها كان يحكم البراءة بعدم وجوب قراءة الدعاء عند رؤية الهلال مع
وجود خبر واحد دال على وجوبها فانه لا يعتنى باصالة البراءة لان البراءة انما هي فيما لم يصل بيان من
الشارع والخبر الواحد الظني بيان فلا يحكم بها مع وجوده واما الاشتغال فانه لا يثبت الا بما علم
او ظن والعلم مفروض العدم واما الظن على خلافه فاذا كان الظن على خلاف الاشتغال لا دليل على اعتبار
هذا الظن ايضا واما التخيير فواضح لعدم الدليل ايضا على اعتباره عند ثبوت الظن على احد طرفيه فمقتضى
هذا المذهب جواز الاكتفاء على الظن حتى في صورة الانفتاح بان يكون باب العلم الشرعي او الوجداني
في جميع المسائل الا في واحد منها فانه يجوز العمل على الظن في هذا المورد بناء على مذاق المستدل لما علم
سابقا كلما انه كون الظن موافقا للقاعدة فيجوز العمل به ولو كان الكل منفتحا الا في اقل قليل منه على
مذاق المحقق الخوانساري حيث يظهر من كلام المحقق في القوانين في مبحث الاستصحاب كون الظن
كافيا في دفع الشغل اليقيني يجوز العمل بالظن مع امكان تحصيل الوجداني او الشرعي في المسائل ودعوى

موافقا

عليك ان ما ذكرناه هو لازم كلام الفاضل التوني وان لم يلتزم به عند التنبيه باعتبار انه لازم لحجية الظن للقاعدة كما جعله هذا ملخص كلام المستدل وفيه انه لا نسلم عدم المرجع عند دفع اليد عن الظن لما قد اثبتنا سابقا من اعتبار الاصول من باب التعبد فيكون هي المرجع ان لم يجز العمل بالظن وتفصيل الكلام في اثبات اعتبار الاصول من باب التعبد قد مر سابقا ولا باس بان يشير اليه في الجملة فنقول ان الكلام في الاشتغال اما في الصغرى وهي ان الالفاظ موضوعة للمعاني النفس الامرية واما الكبرى وهي انه بعد قبول ذلك لا معنى بدون تحصيل البراءة اليقينية ولا يكفي فيه الظن واما الكبرى فلا كلام فيه وانما الكلام في الصغرى فنقول انه ان قلت بكون الالفاظ موضوعة للمعاني النفس الامرية فلا بد ان نلتزم بالحاجة الى البراءة اليقينية وعدم كفاية الظن فيه وان لم قلت بكونها موضوعة للمعاني المعلومة او منصرفة اليها فبعد فرض عدم العلم كما هو المفروض يكون المقام مقام البراءة وقد قلنا سابقا ان دليلها العقل لانه حاكم بمضمون الاخبار وهو عدم التكليف الا بعد البيان والنقل عند العقل ليس بيانا بل لا بد من بيان علمي واما الاستصحاب فقد عرفت ان دليله وان كان الاخبار الا انه في حكم المتواتر لما قد عرفت من انا نعلم واحدا من تلك الاخبار المتضافرة المتكاثرة المتحدة المضامين كان صادرا من الامام قطعا وان كنا لم نعلمه بعينه وان قلت لو سلمنا انه كالمتواتر الا ان دلالة الاخبار ظنية فيكون مضمون الاخبار لا مقطوعة كما هو المراد قلت قد عرفت سابقا وستعرف تفصيل الكلام في المقام ان حجية ظنون الدلالية منقطع الاعتبار لما ذكرنا من كون بناء العقلاء والعقل على ذلك الاعتبار لكن الانصاف ان ما ذكرنا يرجع مورد الاستصحاب اما الى مورد البراءة وان لم يكن منصوصا فيكلف اما الاشتغال ان كان منصوصا فلا بد للفقيه من قطعية اعتبارهما مما تم التخيير الذي لا دليل على اعتباره من باب التعبد بل هو كما قال الخصم لا دليل على اعتباره عند قيام الظن على احد طرفيه بل يوخذ بالطرح ولا يحكم العقل بالتخيير عند ذلك نعم للمستدل ان يقول على العمل بالظن الاطمئناني ويجعله الظن الوثوقي فانه الذي هو اعلى من اعلى مراتب الظن لانه المتاخم بالعلم في مقابل الاصول لمكان اطمئنان العقلاء بهذا الظن بحيث يقدمونه على الاصول لا على مطلق الظن في كلامه وجه لما قلنا من وثوق العقلاء به لكن فيه ما فيه ايضا

لانا

لانا نعلم ان لا خطا منذ الشرع وجدنا ان الشارع قد الغى هذا الظن الاطمئناني ايضا في اغلب موارد الفقه كان الشارع قد اعتبر الظن في الشك في الركعات وقد اعتبر بعض الفقهاء الظن في الشك في الافعال ايضا مستندا الى انه بعد ان كان الظن معتبرا عند الشك في الركعات فاعتباره في الشك في الافعال اولى لكونها اي الافعال جزء من الركعات فاعتبار الشيء في الكل يستلزم اعتباره في الاجزاء بالطريق الاولى مع انهم يقدحون على هذا النقض بانه قياس لا نقول به مع حصول الظن الاطمئناني واضعافه اكثر من ان يحصى في ابواب الفقه كما هو غير خفي على المتتبع في ابواب الفقه ثم ان ما ذكرنا من تاسيس الاصل انما هو الظنون المشكوك الاعتبار وان شككت ان الاصل في مطلق الظن هو الحرمة مع قطع النظر عن الدليل فتكون الظنون التي قام الدليل على اعتبارها من قبيل ما خرج بالدليل فلخص مما ذكرنا واشرنا ان الاصل الاولي هو حرمة العمل بالظن اما في القسم الاول اعني العمل بالظن على وجه التدين به وجعله حجة في القسم الثاني لاستلزامه طرح الاصول المعتبرة هذا تمام الكلام في تاسيس الاصل بقي الكلام في انه هل خرج شيء من الظنون من تحت هذا الاصل بعنوان الظن الخاص بان اقيم الدليل على اعتبارها بالخصوص او بعنوان الظن المطلق بدلالة دليل الانسداد الذي هو الدليل الرابع ام لا فنبتدئ اولا بالقسم الاول اي ما خرج من تحت الاصل المؤسس بدليل خاص قد قام على اعتبار الشارع اياه وجعله علما شرعيا لازم الاتباع فنقول مما خرج عن تحت الاصل المذكور او قيل بخروجه او هو منها الامارات المعمولة في استنباط الاحكام الشرعية من الفاظ الكتاب والسنة التي تسمى بالظنون الدلالية وهي على قسمين القسم الاول ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم عند احتمال ارادته خلاف ذلك كاصالة الحقيقة عند احتمال ارادة المجاز واصالة العموم والاطلاق عند احتمال ارادة التخصيص والتقييد ومرجع الكل الى اصالة عدم القرينة الصارفة عن المعنى الذي يقطع بارادة المتكلم الحكيم له لو حصل القطع بعدم القرينة وكغلبة عدم استعمال المطلق في الفرد الشايع بناء على عدم وصوله الى حد الوضع كالقرائن المقامية التي يعتمدها العقلاء في محاوراتهم كوقوع الامر عقيب الحظر ونحو ذلك وبالجملة الامور المعتبرة عند اهل اللسان في محاوراتهم بحيث لو اراد المتكلم القاصد للتفهيم خلاف مقتضاها من دون نصب قرينة عد ذلك منه قبيحا وبعبارة اخرى الخص من

من قبل المتكلم كان ظاهرا في معنى بعد الفراغ عن الظهور سواء كان ظهور اللفظ في ذلك المعنى الحقيقة
اي بالوضع او بالقرينة سواء كانت حالية او مقالية او قرينة مقام او غير ذلك كان هذا الظاهر
حجة ما لم يرد دليل على عدم ارادة المتكلم اياه والقسم الثاني ما يعمل لتشخيص الموضوع او اوضاع
الالفاظ وتعيين معانيها من مجازاتها وظواهرها عن خلافها كتشخيص ان لفظ الصعيد موضوع لمطلق
وجه الارض او التراب الخالص وتعيين ان وقوع الامر عقيب الحظر هل يوجب ظهوره في الاباحة المطلقة
وان الشهرة في المجاز هل يوجب احتياج الحقيقة الى القرينة الصارفة عن الظهور العرضي المسبب عن
الشهرة نظير احتياج المطلق المنصرف الى بعض افراده وبالجملة فالمطلوب في هذا القسم ان هذا اللفظ
ظاهر في هذا المعنى او غير ظاهر وفي القسم الاول ان اللفظ المفروغ عن كونه ظاهرا مراد ام لا والشك في الاول
مسبب عن الاوضاع اللغوية او العرفية وفي الثاني عن اعتماد المتكلم على القرينة وعدمه فالقسمان من
قبيل الصغرى والكبرى لتشخيص المراد فاذا عرفت ذلك فاعلم ان ما وقع سمعك من انعقاد الاجماع على
حجية الظنون الدلالية انما معقده هو القسم الاول اي ما كان ظهوره في معنى مفروغا عنه سواء كان
بالوضع او بالقرائن على اقسامها فما سمع عن بعض مشايخنا من ادعاء الظهور في اللفظ لفهم الاصحاب
والشهرة فليس بداخل في معقد الاجماع فما قيل في توارد الاسهو في السهو اي لا شك في موجب السهو
السهو الاول بالشك مدعيا ظهوره في ذلك بفتوى فهم الاصحاب فليس بشيء لخروج امثال ذلك الظهور
عن معقد الاجماع المنعقد على حجية الظنون الدلالية وكذا القسم الثاني اي الظن المعمول في تشخيص الالفاظ
والاوضاع ليس بداخل في معقده لمكان الخلاف فيه كما ستعرف وتفصيل الكلام فيه ان شاء الله تعالى والحاصل
حجية الظنون الدلالية مجمع عليها في الجملة نعم ربما يظهر انكار الكلية من بعضهم ولذا فصل بعضهم في
المقام كالاخباريين حيث فصلوا بين ظواهر الكتاب وبين ظواهر السنة فقالوا بحجية ظواهر الفاظ
السنة دون الكتاب بل منعوا عن العمل بظواهر الكتاب من دون ان يرد التفسير وكشف المراد عن الحجج
المعصومين عليهم السلام وكالفاضل القمي حيث فصل في الفاظ الكتاب بين المشافهين وغيرهم فخص حجية
ظواهره بمن كان مشافها ومخاطبا به دون غيره وقال الاصل بحجية حجية كل ما كان من قبيل كتب
المصنفين بان يكون مقصود المؤلف من تاليفه فهم كل من يأتي بعده ولم يعد القرآن من هذا القبيل

ويظهر

ويظهر من كلام صاحب المعالم ايضا تفصيل بين المشافهين وغيرهم كالتفصيل الظاهر من كلام الفاضل القمي
على احتمال حيث قال في اثناء تقرير الدليل الرابع لا يقال الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون
وذلك بواسطة ضميمة مقدمة خارجية وهي قبح خطاب الحكيم بماله ظاهر وهو يريد خلافه من غير دلالة
تصرف عن ذلك الظاهر سلمنا ولكن ذلك الظن مخصوص بما لا يعد من قبيل الشهادة لا يعدل عنه الى غيره الا بدليل
لا نقول احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة وقد مر انه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب وان ثبوت حكمه
في حق من تاخر انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل الخ انتهى كلامه ووجه ما حيث
يظهر من قوله لا انا نقول الخ ان حجية ظواهر الكتاب انما هو بالنسبة الى المشافهين ويحتمل ان يكون من
جملة المنكرين لحجية الظواهر حيث قال في اول كلامه ان الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون ولذا
قلنا انه ايضا من جملة المفصلين على احتمال فصار حاصل الكلام ان حجية الظواهر من الكتاب والسنة في
الجملة اجماعي وان خالف فيه من عرفت فالذي يدل على حجية الظنون الدلالية في القسم الاول وجوه الاول
احدها الاجماع القولي من العلماء في جميع الاعصار والامصار والاجماع العملي من الصحابة حيث جرت
ديدنهم على العمل بظواهر الكتاب والسنة في عصر الائمة عليهم السلام ويدل على حجية ذلك الاجماع العملي ان المراد بعضها
جريان ديدنهم على ذلك في عصر جميع الائمة عليهم السلام مع وجودهم عليهم السلام وثانيهما تقريرهم عليهم السلام اياهم على
ذلك مع عدم ردعهم عن ذلك فان قلت سلمنا جريان عادتهم على العمل بمثل الظواهر الا انه يحتمل ان يكون
من جهة الانسداد بالنسبة اليهم ايضا لكونهم بعد بلد بلادهم عن بلد الامام عليه السلام قلنا ان كان مرادك من الانسداد
هو الانسداد الذي كان في زماننا هذا فنمنع واضح لانه لا يتعقل مع وجود الامام عليه السلام وان كانوا في
البلاد النائية وان كان المراد من الانسداد الحكمي بمعنى ان الامام عليه السلام لما كان مكلفا بتبليغ الاحكام على
اشياعهم واتباعهم بالطرق البشرية دون الاعجازية وكان التبليغ بذلك بهذه الطرق البشرية متعسرا
فلذا كان باب العلم منسدا اليهم بالنسبة الى بعض الاحكام وان كانوا قادرين على تحصيل العلم الوجداني
بالوصول الى حضور المعصوم عليه السلام وان كان بتكلف يسير فهذا لا ينفعنا لان الانسداد بهذا المعنى كان
في زمان آدم عليه السلام الى زمان خاتم النبيين فهذا لا يوجب الانسداد في اغلب الاحكام الشرعية ولئن تنزلنا عن
ذلك وسلمنا عملهم على ذلك من باب احد الانسدادين ولم نعلم بعينه كون المراد من الانسداد هو الثاني

لكن يناط الاجمال ايضا لم يثبت ثمرة الظن الخاص والظن المطلق على ذلك ايضا لان الثمرة فيهما شيئان
احدهما ان وجود الظن الخاص في الظنون الخاصة كفاية للاحكام الشرعية لا يجوز التعدي منه الى الظنون
المطلقة ولا يلزم من عدم التعدي الترجيح بلا مرجح وثانيهما انه لا يجوز طرح الظنون الخاصة واخذ المطلقة
منها عند التعارض والحاصل بعد ان ثبت عمل الصحابة على ظاهر الكتاب ولم نعلم وجه عملهم بعينه هل هو من
جهة الانسداد الذي في هذا الزمان او من جهة الانسداد الذي كان في زمانهم عليهم ايضا لا يجوز التعدي عن
هذه الظنون الخاصة الى المطلقة مع كفايتها لاستنباط الاحكام الشرعية ولا طرح هذه واخذ
المطلقة عند التعارض فتامل والثاني من الوجوه الدالة على حجية الظنون الدلالية في القسم الاول من
الكتاب والسنة الاخبار المستفيضة المتكاثرة وهي على اصناف منها الاخبار الواردة الدالة على جواز
التمسك بظاهر القران وهي كثيرة جدا ومنها الاخبار الواردة في عرض الاخبار الواردة على الكتاب فلو لم
يكن ظاهر الكتاب حجة لا يتعقل الامر بالتمسك بظاهره وبعرض الاخبار المختلفة عليه وجه ومنها الاخبار
الواردة في رد الشروط المخالفة للكتاب في ابواب العقود ومنها خبر الثقلين المعروف بين الفريقين وهو
قوله اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا ابدا فلو لم يكن ظاهر
الكتاب حجة لما كان فائدة معتد بها في ذكره بين الناس ولا معنى للتمسك به لدفع الضلالة كما هو واضح
ومنها الاخبار الواردة الدالة قولا وفعلا في مقامات عديدة على جواز التمسك بالكتاب مثل قوله ع
لما قال زرارة من اين علمت ان المسح ببعض الراس فقال لمكان الباء فعرفه ع مورد استفادة الحكم من ظاهر
الكتاب وقول الصادق ع في مقام نهي الدوانيقي عن قبول خبر النمام انه قال قال الله تعالى ان جاءكم فاسق
بنبأ فتبينوا وقوله ع لابنه اسمعيل ان الله عز وجل يقول يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين فاذا شهد عندك المؤمنون
فصدقهم وقوله ع لمن اطال الجلوس لسماع الغناء اعتذارا بانه لم يكن شيئا اتاه برجله اما سمعت يقول
الله عز وجل ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولا وقوله ع في تحليل العبد للمطلقة ثلاثا انه زوج
قال الله تعالى حتى تنكح زوجا غيره حيث استدل بظاهر القران على صدق الزوج على العبد ايضا وقوله
في عدم تحليلها بالعقد المنقطع انه تعالى قال فان طلقها فلا جناح عليهما بعلم جواز التحليل بالعقد
المنقطع بعدم وقوع الطلاق على المنقطع بظاهر الكتاب وتقريره ع التمسك بقوله تعالى والمحصنات من

الذين

من الذين اوتوا الكتاب وانه نسخ بقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات وقوله في خبر عبد الاعلى في حكم من عثر
فوقع ظفره فجعل على اصبعه مرارة فسال عنه ع وعن جواز الوضوء وعن كيفية المسح فقال ع ان هذا
وشبهه يعرف من كتاب الله ما جعل الله عليكم في الدين من حرج ثم قال امسح عليه فاحال ع معرفة
حكم المسح على اصبعه المغطى بالمرارة على الكتاب مومیا الى ان هذا واشباهه لا يحتاج الى السؤال في
ظاهر القران ولا يخفى ان استفادة الحكم المذكور من ظاهر الاية الشريفة مما لا يظهر الا للمتامل المدقق
نظرا الى ان الاية الشريفة انما تدل على نفي وجوب الحرج على المسح على نفس الاصبع فيدور الامر
في بادي النظر بين سقوط المسح رأسا وبين بقائه مع سقوط قيد مباشرة الماسح للممسوح فهو لا
يدل على ما حكم به الامام ع لكن يعلم عند التامل ان الموجب هو اعتبار المباشرة فهو ساقط دون
اصل المسح فيصير نفي الحرج دليلا على سقوط اعتبار المباشرة في المسح فيمسح على الاصبع المغطى فاذا احال
الامام ع استفادة مثل هذا الحكم الى الكتاب فكيف يحتاج نفي وجوب الغسل او الوضوء عند
الحرج الشديد المستفاد من ظاهر الاية المذكورة او غير ذلك من الاحكام التي يعرفها كل عارف
باللسان من ظاهر القران الى ورود التفسير بذلك من اهل البيت ع ومنها ما ورد من ان المصلي
اربعا في السفر ان قرئت عليه اية القصر وهي قوله تعالى فاذا ضربتم في الارض فلا جناح عليكم ان
تقصروا من الصلوة وجب عليه الاعادة والا فلا وفي بعض الروايات ان قرئت عليه وفسرت
له والظاهر ولو بحكم اصالة الاطلاق في باقي الروايات ان المراد من تفسيرها له بيان ان المراد بقوله
تعالى لا جناح عليكم ان تقصروا بيان الترخيص في اصل تشريع القصر وكونه مبنيا على التخفيف
فلا ينافي تعيين القصر على المسافر وعدم صحة الاتمام منه ومثل هذه المخالفة للظاهر يحتاج الى
التفسير بلا شبهة ومنها ما ورد في خصوص الزاني حيث اتي به الى الامام ع ليجده فقال اذهبوا
به الى المهاجرين والانصار ان قرؤا عليه اية الحد وهي قوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد
منهما مائة جلدة فحدوه والا فلا حيث اكتفى ع في المقامين بقراءة آيتي القصر والحد عليهما
فلو لم يكن ظاهر الكتاب حجة لا معنى للكفاية بمجرد قراءة الاية عليهما وقد ذكر ان زرارة ومحمد بن مسلم
قالا للامام ع في خصوص حديث القصر السابق ان الله تعالى قال لا جناح ولم يقل افعلوا فاجا

الغراء

ع م بانه من قبيل قوله تعالى فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما وهذا ايضا يدل على تقريره للامام
لها والتعرض لاستفادة الاحكام من الكتاب الاصل والتشرف في ظواهره ومنها ما ورد انه ذكر عنده
الصادق ع ان اخبار الحسن ع يقول بجواز الوضوء مع غسل الجنابة فكذب الصادق ع هذا القائل بان عليا ع انما
في قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا ومن ذلك استشهاد الامام ع بايات كثيرة مثل الاستشهاد لحلية
بعض النسوان بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وفي عدم جواز طلاق العبد بقوله عبدا مملوكا لا
يقدر على شيء وبقوله ايضا لا شيء الطلاق مع انه قال الله عبدا مملوكا الخ ومن ذلك الاستشهاد لحلية بعض
الحيوانات بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا
او لحم خنزير الى غير ذلك مما لا يكاد يحصى واعلم ان هذه الاخبار بعد ملاحظة كثرتها وتظافرها و
اعتضاد بعضها ببعض يفيد القطع بجواز التمسك بظاهر الكتاب من دون حاجة الى ورود
عن اهل البيت عليهم السلام بل لا يجوز التمسك بالايات المتشابهة الغير الظاهرة الدلالة الا بعد ورود
تفاسيرهم ع والثالث من تلك الوجوه الايات الدالة على كون الكتاب مبينا وتبيانا او تذكرة او كونه
تبيان كل شيء فيه وامثال ذلك الاوصاف الثابتة للقرآن فان اتصافه بتلك الاوصاف لا يتم بتمامه وعمدة
بها الا مع جواز التمسك بظاهره واخذ التبشير والتذكير والبيان منه من دون حاجة الى التفسير و
البيان والرابع كون القرآن معجزة لان اعجازها ليس بفصاحته وبلاغته الظاهرة فانه معجز عند الناس
والله يعلم فيتوقف على فرض عدم فهم الناس اياه لما يعلم فصاحته وبلاغته حتى يثبت به الاعجاز فقد
ثبت مما ذكرنا من الاجماع بقسميه والاخبار المذكورة حجية ظواهر القرآن على المشافهين وغيرهم
واما حجية ظواهر الاخبار فهو متفق عليها بيننا وبين الخصم فلا حاجة الى اقامة الدليل عليها خصوصا
لان الاخبارية لا ينكرون حجية ظواهر الاخبار نعم كان الفاضل القمي ره ينكرها بالنسبة الى غير المشافهين
كالكتاب فاذا اثبتنا حجية ظواهر الكتاب حتى بالنسبة الى غير المشافهين لا مجال لانكاره ذلك في الاخبار
ايضا لعدم القول بالفصل بين الكتاب والاخبار بالنسبة الى غير المشافهين فمن قال بحجية الظاهر بالنسبة
الى غير المشافهين في الكتاب قال بها في الاخبار ايضا مضافا الى اقتضاء الوجه لحجية الظاهر في مجاري انهم
مطلقا وقد يستدل على حجية ظواهر الكتاب بلزوم الاغراء بالجهل على تقدير عدم حجية الظاهر لان
الخطاب

١٠٨

لان الخطاب بما لا يفهمه المخاطب قبيح من الحكيم وعبث وان شئت فقل ان الخطاب بما له ظاهر ويريد المتكلم
خلافه يستلزم الاغراء بالجهل وهو قبيح من الحكيم ولا يخفى ما فيه من النظر لان لزوم الاغراء بالجهل مسلم لو كان
مراد المتكلم الافهام بهذا الكلام واما اذا كان مقصوده الافهام بينا لا الغير بان يقول انت مخاطب
بمضمون هذا الكلام الذي بينه القلانسي فلا قبح فيه ولا يلزم الاغراء بالجهل ولا العبث فتامل وربما
يمكن ان يستدل للاخباريين بوجوه الاول الاخبار الواردة في تفسير قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر
ان كنتم لا تعلمون لان في الاخبار ان الذكر هو القرآن وقال الامام ع فيها ونحن اهل الذكر فعلى تخصيص
الذكر الذي هو القرآن على اهله الذي هو الائمة ع صلوات الله عليهم اجمعين لمكان الحصر المستفاد من
قوله ع ونحن اهل الذكر الثاني الاخبار الواردة في ان القرآن لا يعرفه الا من خوطب به وقال ع فيها
ونحن المخاطبون فيختص فهم القرآن بهم صلوات الله عليهم فلا يكون حجة على من لا يفهمه الثالث
الاخبار المستفيضة المتظافرة التي ادعي تواترها في الوسائل على عدم جواز تفسير القرآن بالرأي
واستنباط الاحكام والفتاوى منه من دون ورود تفسير عن الائمة صلوات الله عليهم مثل النبوي من
فسر القرآن برايه فليتبوأ مقعده من النار وفي رواية اخرى من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ من النار وفي
نبوي ثالث من فسر القرآن برايه فقد افترى على الله الكذب وعن ابي عبد الله ع من فسر القرآن برايه ان
اصاب لم يوجر وان اخطأ فقد سقط ابعد من السماء وفي النبوي من فسر القرآن برايه فاصاب
فقد اخطأ وعن مولانا الرضا صلوات الله وسلامه عليه عن ابيه عن ابائه ع عن امير المؤمنين صلوات الله
وسلامه عليهم اجمعين قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان الله عز وجل قال في الحديث القدسي
ما آمن بي من فسر كلامي برايه وما عرفني من شبهني بخلقي وما على ديني من استعمل القياس في ديني
وعن تفسير العياشي عن ابي عبد الله ع قال من حكم برايه بين اثنين فقد كفر ومن فسر برايه آية
من القرآن فقد كفر وعن مجمع البيان انه قد صح عن النبي ص وعن الائمة القائمين مقامه ان تفسير القرآن
لا يجوز الا بالاثر الصحيح والنص الصريح وقوله عليه السلام ليس شيء ابعد عن عقول الرجال من تفسير القرآن
ان الآية تكون اولها في شيء وآخرها في شيء وهو كلام متصل ينصرف الى وجوه وفي مرسل
شبيب بن انس عن ابي عبد الله ع انه قال لابي حنيفة انت فقيه اهل العراق قال نعم قال فبأي شيء تفتيهم

ولتعرف
في كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله وسلم قال يا أبا حنيفة تعرف كتاب الله حق معرفته
الناسخ والمنسوخ قال نعم قال يا أبا حنيفة لقد ادعيت علما ويلك ما جعل الله ذلك إلا عند
أهل الكتاب الذين أنزل عليهم ويلك وما هو إلا عند الخاص من ذرية نبينا محمد صلى الله عليه
وآله وسلم وما ورثك الله من كتابه حرفا وفي رواية زيد الشحام قال دخل قتادة على أبي جعفر عليه السلام
فقال أنت فقيه أهل العراق البصرة فقال هكذا يزعمون فقال بلغني أنك تفسر القرآن قال له نعم إلى أن
قال يا قتادة إن كنت قد فسرت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت وأهلكت وإن كنت قد
فسرته من الرجال فقد هلكت وأهلكت ويحك يا قتادة إنما يعرف القرآن من خوطب به إلى غير
ذلك مما لا يدعى في الوسائل تجاوزها عن حد التواتر وحاصل هذا الوجه يرجع إلى أن منع الشارع
عن ذلك يكشف عن أن مقصود المتكلم ليس تفهيم مطالبه بنفس هذا الكلام فليس من قبيل المحاورات
والجواب عن الاخبار الاول أن ما يستفاد من هذه الاخبار الواردة في تفسير الآية الشريفة حصر حق
فهم القرآن كما هو حقه وظاهره وباطنه من المحكمات والمتشابهات على أهل العصمة صلوات الله عليهم وذلك
لا ينافي فهم بعض الآيات المحكمة الواضحة الدلالة لغيرهم عليهم السلام لان غاية ما ادعيناه إنما هو
حجية في الظواهر الواضحة الدلالة فلا يحتاج إلى التفسير والسؤال إذ مع حتى ينافي مضمون الروايات
المفسرة للآية الكريمة وأما الجواب عن الاخبار الثانية فقد يظهر من الاجوبة عن الاخبار الثالثة
والجواب عن الثالثة من وجوه الاول أنها لا تدل على المنع عن العمل بالظواهر الواضحة المعنى بعد الفحص عن
نسخها وتخصيصها وإرادة خلاف ظاهرها في الاخبار إذ من المعلوم أن هذا لا يسمى تفسيرا فإن
أحدا من العقلاء إذا رأى في كتاب مولاه أنه أمره بشيء بلسانه المتعارف في مخاطبته له عربيا أو فارسيا
أو غيرهما فعمل به وامتثله لم يعد هذا تفسيرا إذ التفسير كشف القناع الثاني أنه لو سلم كون مطلق
حمل اللفظ على معناه تفسيرا لكن الظاهر أن المراد بالرأي هو الاعتبار العقلي الظني الراجع إلى الاستحسان
فلا يشمل حمل ظواهر الكتاب على معانيها اللغوية والعرفية فالمراد من التفسير بالرأي إما حمل اللفظ على
خلاف ظاهره أو أحد احتماليه لرجحان ذلك في نظره القاصر وعقله الفاتر ويرشد إليه المروي عن مولانا
الصادق عليه السلام قال في حديث طويل وإنما هلك الناس في المتشابه لأنهم لم يقفوا على معناه ولم يعرفوا

حقيقته

فيعرفونهم
حقيقته فوضعوا له تأويلا من عند أنفسهم بآرائهم واستغنوا بذلك عن مسألة الأوصياء
وإما الحمل على ما يظهر له في بادي الرأي من المعاني العرفية واللغوية من دون تأمل في الأدلة العقلية ومن
دون تتبع في القرائن النقلية مثل الآيات الأخر الدالة على خلاف هذا المعنى والأخبار الواردة
في بيان المراد منها وتعيين ناسخها من منسوخها ومما يقرب هذا المعنى الثاني وإن كان الأول
أقرب عرفا أن المنهي في تلك الأخبار المخالفون الذين يستغنون بكتاب الله عن أهل بيته عليهم السلام
بل يخطئونهم به ومن المعلوم ضرورة من مذهبنا تقديم نص الإمام على ظاهر القرآن كما أن من المعلوم
ضرورة من مذهبهم العكس ويرشدك إلى هذا ما تقدم في رد الإمام على أبي حنيفة حيث إنه يعمل
بكتاب الله ومن المعلوم أنه إنما يعمل بظواهره لا أنه كان يأوله بالرأي إذ عندهم مع الكتاب والسنة
وبالجملة فالإنصاف يقتضي عدم الحكم بظهور الأخبار المذكورة في النهي عن العمل بظاهر الكتاب بعد
الفحص والتتبع في سائر الأدلة خصوصا الآثار الواردة عن المعصومين عليهم السلام ولو سلم على المنع من العمل
بهذا الوجه دلت على عدم جواز العمل بأحاديث أهل البيت عليهم السلام ففي رواية سليم بن قيس الهلالي عن
أمير المؤمنين عليه السلام مثل القرآن منه ناسخ ومنسوخ وخاص وعام ومحكم ومتشابه وقد يكون من (ان امر النبي ص)
رسول الله صلى الله عليه وآله الكلام يكون له وجهان وكلام عام وكلام خاص مثل القرآن وفي رواية ابن مسلم
أن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن الرابع الأخبار الكثيرة المتضافرة الدالة على اشتمال القرآن على
الزيادة والنقيصة والتحريف كما ورد في تفسير الإمام عليه السلام عدم المناسبة بين قوله عز من قائل فإن
خفتم ألا تقسطوا في اليتامى وبين قوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع الخ أنه
عليه السلام قال سقط ثلث القرآن من بين الآيتين وما ورد في قوله تعالى كنتم خير أمة أن أصله خير أئمة
فغير حرف وأمثال ذلك مما لا يخفى المدعى كونه متضافرا ويعتضد ما نسبه الصافي على ما ذكره الاستاد
وأظهر مع ملاحظة تلك الأخبار المستفيضة فينبغي التوقف بظواهر القرآن لمكان حصول التغيير
والتبديل بسبب الزيادة والنقيصة والتحريف فلا تكون الظواهر أي ظواهر القرآن حجة وفيه
أولا أنه قد انعقد الإجماع من المجتهدين على عدم تلك الثلاثة في القرآن وإنه سالم عن تطرق أيدي
الظالمين بتلك الثلاثة خصوصا الزيادة لأنه ينافي قاعدة اللطف لأنه كان إرسال الرسل وإنزال

الكتب من اللطف فكذلك يجب على الله سبحانه من باب اللطف حفظه عن امثال ذلك مما ذكرنا لبقى حجة
في ايدي الناس الى يوم القيامة كما اشير اليه في خبر الثقلين لان ترك كتاب الله فيما بين الناس
ليتمسكون به ينافي وجود التحريف والزيادة والنقصان فيه مع انه قال سبحانه وانا له لحافظون ولا يأتيه
الباطل من بين يديه ومن خلفه وثانيا لو سلمنا بورود تلك الاخبار عن الائمة الطاهرة ثم قلنا لكن
مؤلة اما بان الزيادة والنقيصة وكذا التحريف انما هي في غير ما نزل على وجه الاعجاز لان ما نزل
من كلام الله على قسمين قسم منه نزل عند الله تعالى على وجه الاعجاز وهو يسمى بالقران واخر منه ما نزل
منه تعالى ونطق الله تعالى به لكن لا على سبيل الاعجاز مثل الاحاديث القدسية فما هو المستفاد
من الاخبار المذكورة من وقوع تلك الثلثة فيه انما هو في القسم الثاني فقط لا الاول لما ذكرناه
من منافاته لقاعدة اللطف واما بان الزيادة والنقيصة انما هو في معنى القران يعني ان معاني
القران وبطونه يقع فيهما ذلك لعدم فهم الناس اياه كما هو حقه وما هو حق القران من المعاني الدقيقة
والبواطن الخفية انما هو عند اهل البيت دون غيرهم وغير ذلك من التأويلات الصادرة عن العلماء
رضوان الله عليهم وثالثا لو سلمنا وقوعها في القران الذي نزل على وجه الاعجاز ايضا لقلنا انها
انما وقعت على الآيات الغير المتعلقة بالاحكام بل الآيات المتعلقة سليمة عنها وانما هي وقعت في
تلك الآيات المشتملة على فضائل الائمة ومطاعن اعدائهم لعنهم الله اجمعين كما يظهر من بعض الاخبار
او غير ذلك من الآيات الغير المتعلقة بالاحكام بل الشك في هذا المقام يكفينا يعني انه يحتمل بالاحتمال
في كل آية من القران اذا اردنا التمسك بها في مقام الاحتياط بان الاصل عدم وقوع الزيادة والنقيصة
والتحريف في هذه الآية وهكذا في كل واحدة من الآيات المتعلقة بالاستنباط ورابعا لو سلمنا وقوعها في الآيات
المتعلقة بالاستنباط ايضا لقلنا انها من قبيل الشبهة الغير المحصورة فلا يجب الاجتناب عنها وخامسا لو سلمنا
كونها من قبيل المحصورة ايضا لقلنا بان الاخبار الواردة الامرة بالعمل بظواهره قاضية بجواز العمل بظواهره
وان كان فيه هذه الثلاثة بمعنى ان مفاد تلك الاخبار ان العمل بما في الدفتين الذي في ايدينا واجب علينا
كالاخبار الامرة بقرائته وان كان فيه ما فيه من تلك الثلاثة المحاسن انا نعلم بطرو التقييد والتخصيص والتجوز
بل النسخ في الاخبار النبوية كما مر في خبر سليم بن قيس وخبر ابن سليم ان الحديث ينسخ كما ينسخ القران 2

١ كثرة ظاهر

الى ظواهر الكتاب وذلك مما يسقطها عن الظنون وفيه اولا النقض بظواهر السنة النبوية وغيرها
فانا نعلم بطرو مخالفة الظاهر في اكثرها بل يمكن ان يقال ان تلك الاحتمالات فيها ازيد مما في القران مع
انكم لا تقولون بعدم العمل بظواهر الاخبار وثانيا بان هذا لا يوجب سقوطها وانما يوجب الفحص
عما يوجب مخالفة الظاهر فمجرد هذا العلم الاجمالي لا يسقط الحجية وانما هي حجة فيه بعد الفحص لا قبله فان
قلت ان اثر العلم الاجمالي هو وجوب التوقف لا ما ينتج بالفحص ولذا لو تردد اللفظ بين المعنيين
او علم اجمالا بمخالفة احد الظاهرين للظاهر كما في العامين من وجه وشبههما وجب التوقف فيه ولو
بعد الفحص قلنا في دفع هذه الشبهة ان المعلوم اجمالا هو وجود مخالفات كثيرة في الواقع فيما بايدينا بحيث
يظهر تفصيلا بعد الفحص واما وجود مخالفات في الواقع زائدا على ذلك فغير معلوم فح لا يجوز العمل
قبل الفحص لاحتمال وجود مخصص يظهر بعد الفحص ولا يمكن نفيه بالاصل لاجل العلم الاجمالي واما بعد الفحص
فاحتمال وجود المخصص في الواقع ينفى بالاصل السالم عن العلم الاجمالي وبعبارة اخرى واضحة ان دائرة
العلم الاجمالي انما هي الاخبار الموجودة في ايدينا اليوم لا جميع الاخبار الصادرة عن ائمتنا حتى
يشمل ما ضاع منا بتطرق ايدي الكاذبين الكذابة ومنا لدرس بتطاول الزمان فبعد الفحص عما في
ايدينا يحصل العلم او الظن بعدم وجود مخصص في تلك الاخبار التي هي داخلة في دائرة العلم الاجمالي
فيما ليس بايدينا اليوم وسقط من الاخبار وانما هي كله لمضمون تلك الاخبار ولا نسلم وجود ما هو
مخالف لظاهر تلك الاخبار الموجودة ثم انك قد عرفت ان العمدة في منع الاخباريين من العمل بظواهر الكتاب
من هي الاخبار المانعة عن تفسير القران الا انه يظهر من كلام السيد الصدر في شرح الوافية في احر كلامه
ان المنع عن العمل بظواهر الكتاب هو مقتضى الاصل والعمل بظواهر الكتاب خرج بالدليل وان الحق مع
الاخباريين ما حاصله انه لتوضيح ظهر بعد مقدمتين الاولى ان بقاء التكليف مما لا شك فيه
ولزوم العمل بمقتضاه موقوف على الافهام وهو يكون في الاكثر بالقول ودلالته في الاكثر تكون
ظنية اذ مدار الافهام على القاء الحقائق مجردة عن القرينة على ما يفهمون وامكان احتمال التجوز وخفاء
القرينة باقيا الثانية ان التشابه كما يكون في اصل الشيء كذلك يكون بحسب الاصطلاح
مثل ان يقول احد انا استعمل العمومات وكثيرا ما اريد الخصوص من غير قرينة وربما اخاطب احدا

وادلته ونحو ذلك ثم لا يجوز لنا القطع بمراده ولا يحصل لنا الظن به والقرآن من هذا القبيل لانا
نزل على اصطلاح خاص لا اقول على وضع جديد بل اعم من ان يكون ذلك او يكون فيه مجازات
لا يعرفها العرب ومع ذلك قد وجدت فيه كلمات لا يعرف المراد منها كالمقطعات ثم قال سبحانه
آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات الآية وذم على اتباع المتشابه ولم يبين لهم المتشابهات
ما هي وكم هي بل لم يبين لهم المراد من اللفظ وجعل البيان موكولا الى العلماء خلفائه والنبي صلى الله عليه وآله
نهى الناس عن التفسير بالآراء وجعلوا الاصل عدم العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل اذا تمهد
المقدمات فنقول مقتضى الاولى العمل بالظاهر ومقتضى الثانية عدم العمل لان ما صار متشابها لا يحصل
الظن بالمراد منه وما بقي ظهوره مندرج في الاصل المذكور فنطالب بدليل جواز العمل لان الاصل
الثابت عند الخاصة والعامة هو عدم جواز العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل لا يقال الظاهر من المحكم
ووجوب العمل بالمحكم اجماعي لانا نمنع الصغرى اذ المعلوم عندنا مساواة المحكم للنص واما شموله للظاهر
فلا الى ان قال لا يقال ان ما ذكرتم لو تم لدل على عدم جواز العمل بظواهر الاخبار ايضا لما فيها من الناسخ والمنسوخ
والمحكم والمتشابه والعام والمخصص والمطلق والمقيد لانا نقول انا لو خلينا وانفسنا لعملنا بظواهر الكتاب
والسنة مع عدم نصب القرينة على خلافها ولكن منعنا من ذلك في القرآن المنع من اتباع المتشابه
وعدم بيان حقيقته ومنعنا رسول الله ص عن تفسير القرآن ولا ريب في ان غير النص محتاج الى التفسير
وايضا ذم الله تعالى من اتباع الظن وكذا رسول الله ص واوصياؤه ولم يستثنوا ظواهر القرآن الى ان
قال واما الاخبار فقد سبق ان اصحاب الائمة ع كانوا عاملين باخبار واحد من غير فحص عن مخصص
او معارض ناسخ او مقيد ولولا هذا لكنا في العمل بظواهر الاخبار ايضا من المتوقفين انتهى كلام
بعض معاصريه ولا يخفى عليك ان في كلامه مواقع للنظر اولا ان اجماع اصحاب الائمة ع كما كان على العمل بظواهر
الكتاب كذا كان ايضا على العمل بظواهر الكتاب فاخذه حجة دليلا في الاخبار وطرحه في الكتاب
ليس الا ظاهر الوجه وثانيا ان عمل اصحاب الائمة بظواهر الاخبار لم يكن لدليل شرعي خاص وصل اليهم
من ائمتهم ع وانما كان امرا مركوزا في اذهانهم بالنسبة الى مطلق الكلام الصادر من المتكلم لاجل الافادة
والاستفادة على ما سبق سواء كان من الشارع ام غيره وهذا المعنى جار في القرآن ايضا على تقدير كونه ملقى
للافادة

للافادة والاستفادة على ما هو الاصل في خطاب كل متكلم نعم الاصل الاولي هو حرمة العمل بالظن على
ما عرفت مفصلا لكن الخارج منه ليس خصوص ظاهر الاخبار حتى يبقى الباقي بل الخارج منه هو مطلق
الظهور الناشئ عن كلام كل متكلم القي الى غيره للافهام وثالثا ان ما ذكره من عدم العمل لعدم كون
الظواهر من المحكمات واحتمال كونها من المتشابهات ممنوع اولا بان المتشابه لا يصدق على الظاهر لا (الظواهر)
لغة ولا عرفا بل يصح سلبه عرفا فالمنع الوارد عن اتباع المتشابه لا يمنع كما اعترف به في مقدمته الاولى
ولو سلم ان مقتضى القاعدة وجوب العمل بالظاهر وثانيا احتمال كونها من المتشابه لا ينفع في الخروج
عن الاصل الذي اعترف به ودعوى اعتبار العلم بعلم كونها من المحكم هدم لما اعترف به من اصالة حجية
الظواهر فان مقتضى ذلك الاصل جواز العمل الا ان يعلم كونها مما نهى الشارع عنه وبالجملة فالحق
ما اعترف به الفاضل القمي وهو ما يظهر من كلامه قدس سره من انا لو خلينا وانفسنا لعملنا بظواهر
الكتاب فلا بد للمانع من اثبات المنع ومن جملة المفصلين في المسألة هو الفاضل القمي وهو ما يظهر من
كلامه في اخر مسألة حجية الكتاب في اول مسألة الاجتهاد والتقليد وهو الفرق بين من قصد افهامه
بالكلام فالظاهر حجة بالنسبة اليه وبين من لم يقصد افهامه بالخطاب كامثالنا بالنسبة الى اخبار الائمة
الصادرة عنهم في مقام الجواب عن سؤال السائلين وبالنسبة الى الكتاب العزيز بناء على عدم كونه
خطابا لنا من جهة البناء وعدم كونه من باب تاليف المصنفين فالظهور اللفظي ليس حجة لنا الا من
باب الظن المطلق الثابت حجيته عند انسداد باب العلم هذا حاصل كلامه وغاية ما يمكن ان يقال في توجيه
التفصيل المذكور الفرق بين المشافهين وغيرهم ان المدار بين المتكلم والمخاطب في تفهيم مقصوده وهو
حصول العلم بمراده من كلامه الموجه اليه او حصول الوثوق به بحيث يطمئن نفسه وهذان لا يحصلان
من الكلام الا بالنسبة الى المخاطب المشافه دون غيره سلمنا عدم اعتبار العلم او الوثوق لكنه لا اشكال
في حصول الظن الشخصي بالنسبة الى المخاطب في فهم مراد المتكلم وهو لا يحصل لغير المشافه ايضا لانا نرى
عدم حصول الظن الشخصي بالنسبة الى غيرهما في الغالب ولئن سلمنا عدم حصول الظن للمشافهين
لوجود بعض القرائن الحالية او المقالية الموجودة عند المخاطبة بين المتكلم والمخاطب المفقودة
بالنسبة الى غيرهما في الغالب ولئن سلمنا عدم حصول الظن الشخصي ايضا ولكن لا مجال لانكار حصول

لاكتفاء حصول الظن النوعي وهو كون اللفظ بنفسه لو خلي وطبعه مفيدا للظن بالمراد فاذا كان مقصود المتكلم
من الكلام افهام من يقصد افهامه فيجب عليه القاء الكلام على وجه لا يقع الملقى اليه في خلاف المراد بحيث
لو فرض وقوعه في خلاف المقصود كان اما لغفلة منه في الالتفات الى ما اكتنف الكلام واما لغفلة من
المتكلم في القاء الكلام على وجه يفي بالمراد ومعلوم ان احتمال الغفلة من المتكلم او السامع احتمال مرجوح
في نفسه مع انعقاده بالاجماع من العقلاء والعلماء على عدم الاعتناء باحتمال الغفلة في جميع امور
العقلاء اقوالهم وافعالهم واما اذا لم يكن الشخص مقصودا بالافهام فوقوعه في خلاف المقصود لا ينحصر سببه
في الغفلة فانا اذا لم نجد في آية او رواية ما يكون صارفا عن ظاهرها واحتمل ان يكون المخاطب قد فهم
المراد بقرينة قد اختفت علينا فلا يكون هذا الاحتمال لاجل غفلة من المتكلم او منا اذ لا يجب على المتكلم
الا نصب القرينة لمن يقصد افهامه مع ان عدم تحقق الغفلة من المتكلم في محل الكلام مفروض لكونه معصوما
وليس اختفاء القرينة علينا مسببا عن غفلتنا عنها بل لدواعي الاختفاء الخارجية عن مدخلية المتكلم
ومن القي اليه فليس هنا شيء يوجب بنفسه الظن بالمراد حتى لو فرضنا الفحص فاحتمال وجود القرينة حين
الخطاب واختفائه علينا ليس هنا ما يوجب مرجوحيته حتى لو تفحصنا عنها ولم نجدها اذ لا يحكم
العادة ولو ظنا بانها لو كانت لظفرنا بها اذ كثير من الامور قد اختفت علينا بل لا يبعد دعوى العلم
بان ما اختفى علينا من الاخبار والقرائن اكثر مما ظفرنا بها مع انا لو سلمنا حصول الظن بانتفاء القرائن
المتصلة لكن القرائن الحالية وما اعتمد عليه المتكلم من الامور العقلية او النقلية الكلية او الجزئية المعلومة
عند المخاطب الصارفة لظاهر الكلام ليست مما يحصل الظن بانتفائها بعد الفحص ولو فرض حصول الظن
من الخارج بارادة الظاهر من الكلام لم يكن ذلك ظنا مستندا الى الكلام كما نبهنا عليه في اول البحث وبالجملة
فظواهر الالفاظ حجة بمعنى عدم الاعتناء باحتمال الارادة خلافها اذا كان منشأ ذلك الاحتمال غفلة
المتكلم في كيفية الافادة او المخاطب في كيفية الاستفادة لان احتمال الغفلة مما هو مرجوح في نفسه ومتفق
على عدم الاعتناء به في جميع الامور دون ما اذا كان الاحتمال مسببا عن اختفاء امور لم تجر العادة
القطعية او الظنية بانها لو كانت لوصلت الينا ولئن سلمنا عدم حصول الظن النوعي بها الا ان الظن الحاصل
مستند الى الكلام الخارج بان حصل الظن باعتبار ملاحظة امور خارجية نحو خارج عن محل الكلام لان

الكلام

لان الكلام في الظنون المستندة الى ظاهر اللفظ دون ما حصل من اللفظ بملاحظة امور خارجية كما
مرت اليه الاشارة قبل هذا فتامل هذا حاصل كلامه دفع مقامه وفيه اولا انه لا فرق في العمل بالظهور
اللفظي واصالة عدم الصارف بالنسبة الى من قصد افهامه عن الظاهر بالنسبة الى من قصد افهامه ومن لم
يقصد فان جميع اجماع العلماء واهل اللسان اجماع الصحابة على حجية الظاهر بالنسبة الى من
قصد افهامه جار فيمن لم يقصد فان اهل اللسان اذا نظروا الى كلام صادر من متكلم الى مخاطب يحكمون
بارادة ظاهره منه اذا لم يجدوا قرينة صارفة بعد الفحص في مظان وجودها ولا يفرقون في
استخراج مرادات المتكلمين بين كونهم مقصودين بالخطاب وعدمه فاذا وقع المكتوب الموجه من
شخص الى شخص بيد ثالث فلا يتامل في استخراج مرادات المتكلم من الخطاب الموجه الى المكتوب اليه
فاذا فرضنا اشتراك هذا الثالث مع المكتوب اليه فيما اراد المولى منهم فلا يجوز الاعتذار في ترك
الامتثال بعدم الاطلاع على مراد المولى وهذا واضح لمن راجع الامثلة العرفية هذا حال اهل
اللسان في الكلمات الواردة اليهم واما العلماء فلا خلاف بينهم في الرجوع الى اصالة الحقيقة في
الالفاظ المجردة عن القرائن الموجهة من متكلم الى مخاطب سواء كان ذلك في الاحكام الجزئية كالوصايا
الصادرة عن الموصي المعين الى شخص معين ثم مست الحاجة الى العمل بها مع فقد الموصى اليه فان
العلماء لا يتاملون في الافتاء بوجوب العمل بظاهر ذلك الكلام الموجه الى الموصى اليه المفقود وهكذا
في الاقارير ام كان في الاحكام الكلية كالاخبار الصادرة عن الائمة مع كون المقصود منها تفهيم
مخاطبيهم لا غير فانه لم يتامل احد من العلماء في استفادة الاحكام من ظواهرها معتذرا بعدم الدليل
على حجية اصالة عدم القرينة بالنسبة الى غير المخاطب ومن قصد افهامه ودعوى كون ذلك
منهم للبناء على كون الاخبار الصادرة عنهم من قبيل تاليف المصنفين واضحة الفساد مع انها
لو صحت لجرت في الكتاب العزيز فانه اولى بان يكون من هذا القبيل فيرتفع ثمرة التفصيل المذكور
لان المفصل معترف بان ظاهر الكلام الذي هو من قبيل تاليف المصنفين حجة بالخصوص لا لدخوله
في مطلق الظن وانما كلامه في اعتبار ظهور الكلام الموجه الى مخاطب خاص بالنسبة الى غيره والحاصل
ان القطع حاصل لكل متتبع في طريقة فقهاء المسلمين بانهم يعملون بظواهر الاخبار من دون

ابتناء ذلك على حجية الظن المطلق الثابتة بدليل الانسداد بل لعله بناء من يدعي الانفتاح وينكر

مدعيا العمل بأخبار الآحاد باعتبار كون معظم الفقه معلوما بالإجماع والأخبار المتواترة ويدل على ذلك أنهم

سيرة أصحاب الأئمة عليهم السلام فإنهم كانوا يعملون بظواهر الأخبار الواردة إليهم كما يعملون بظواهر الأقوال التي سمعوها

من أئمتهم عليهم السلام لا يفرقون بينهما إلا بالفحص وعدمه كما سيأتي والحاصل أن الفرق في حجية أصالة الحقيقة

وعدم القرينة بين المخاطب وغيره مخالف للسيرة القطعية وأصحاب الأئمة عليهم السلام فإن قلت إن الأخبار والإجماع

اللذان تمسكتم بهما في إثبات حجية الظواهر مطلقا كتابية كانت أو أخبارية بالنسبة إلى المشافهين

وغيرهم لا دلالة فيهما على المدعى أما وجه عدم دلالة الأخبار فلأن الظن الحاصل من الأخبار بالنسبة إلى

البناء لم تثبت حجيتها لا دلالة فإنه لم يكن من المخاطبين بها فالظن الحاصل منها ليس حجة لنا بالخصوص

بل ليست إلا من باب الظن المطلق الذي لا تقولون به فكيف تستدلون بها في إثبات هذا الحكم مدعاكم

قلنا في الجواب إن التمسك بتلك الأخبار المتضافرة المستفيضة الواردة في جواز التمسك بالقرآن وأخبار

الأئمة عليهم السلام مطلقا كما مر شطر منها فيما سبق ليس من جهة إفادتها الظن حتى يرد ما تقول به بل كان التمسك

بها من جهة إفادتها القطع لكثرتها واستفاضتها بل لا يبعد ادعاء تواترها والحاصل أن التمسك

بها كان من حيث إفادتها الظن كما تقول ليس كذلك بل كان التمسك بها من حيث إفادتها القطع لكونها

متواترة وأما وجه عدم دلالة الإجماع فلأن الإجماع المدعى انعقاده على حجية الظواهر لا يخلو من أن يكون

على حجية جميع الظواهر حتى ظواهر الآيات الناهية عن العمل بالمظنة نحو قوله تعالى إن الظن لا يغني من الحق

شيئا وإن بعض الظن إثم وقوله ولا تقف ما ليس لك به علم وأمثال تلك الآيات من الآيات الدالة

على حرمة العمل بالمظنة أو على وجه الخصوص بأن يكون الإجماع منعقدا على حجية الظواهر غير ظواهر تلك

الآيات المذكورة فإن كان المراد هو الثاني فهو ليس بمسلم لأن منعقد الإجماع مطلق الظواهر ليس بعض دون بعض

وإن كان هو الأول فيلزم من وجوده عدمه ومن حجيته عدمها لأن مفاد تلك الأخبار عدم جواز العمل

بالمظنة التي من الظواهر كما أنه كانت الظواهر لو سلم قلنا أولا بالنقض بالإجماع الذي ادعيت على

حجية الظواهر بالنسبة إلى المشافهين حرفا بحرف وثانيا لو فرض تسليم الإجماع المذكور لتم لم الإمام

منه لأن تقول الإمام مع مراجعة العمل بظاهر الكتاب فإنه لا يفهم من هذا الكلام الناقص عدم فهم

الناقص

الناقص كما شعر عدم دخول تلك الآيات المذكورة تحت الحكم المذكور أولا وبالذات بمعنى أن

مقصوده من الأمر بالعمل على الظواهر ليس العمل على مطلق الظواهر من ظواهر تلك الآيات

الناهية عن العمل بالظن وثالثا إن جواز العمل بظواهر الكتاب مجمع متفق عليه بيننا وبينك إلا أنا

نقول يكون من الظن الخاص وأنت تقول إنه من باب الظن المطلق الثابت بالانسداد والاختلاف

من هذه الجهة لا يوجب ارتفاع الاتفاق الإيرادي فكلما يجيب به عن الإجماع الذي ادعيت على

حجية الظواهر من باب الظن بالنسبة إلى غير المشافهين فنحن نجيب به عن الإجماع الذي ادعينا على حجية

الظواهر بالخصوص وهذه الأجوبة الثلاثة كلها نقضية ورابعا بالطريق الحل وهو أنه من جملة

المقررة الثابتة أنه إذا ورد عام وكان بعض أفراد هذا العام مناقضا ومنافيا لما ثبت لهذا

المقام من الحكم يحكم بعدم دخول تلك الأجزاء على العام بضمان بعنوان التخصيص بمعنى أن المراد من العام

ليس إلا غير هذه الأفراد المناقضة له وما نحن فيه أيضا من هذا القبيل فإن انعقاد الإجماع على حجية

الظواهر ليس إلا الحجية غير ظواهر الكتاب تلك الآيات الناهية عن العمل بالمظنة وهذا تمام الكلام

في الجواب عن الفصل المذكور وثانيا أن الدليل المذكور في إثبات التفصيل المزبور وهو أنه لا بد

في فهم مراد المتكلم من حصول العلم أو الوثوق أو الظن الشخصي أو النوعي وإلا فلا يكون الظن الحاصل حجة

وهذه المذكورات إنما تحصل للمشافهين دون غيرهم فلا تكون الظنون الحاصلة من الظواهر

حجة للمشافهين دون غيرهم لا يفي بمرادك وذلك لأنا لو فرضنا كون الظنون الحاصلة من ظواهر

الكتاب حجة لنا أيضا إذا حصل العلم أو الوثوق أو الظن بكون ما فهمنا هو المراد مع أنك لا تقول به بل لا بد

من تحصيل ما فهم المشافهون عند صدور الخطاب إليهم لاحتمال وجود بعض القرائن المتصلة أو المنفصلة

عند صدور الخطاب إليهم لاحتمال وجود وقد اختفيت علينا الآن والحاصل أن تكليفنا إلا على

تقدير شمول الخطابات علينا هو تحصيل ما فهم المشافهون لا ما نفهم الآن من تلك الظواهر فلو كان

المدار في حجية الظواهر على ما ذكرت من حصول تلك الأشياء المذكورة للمشافهين دون غيرهم

لا بد أن تلتزم بحجية ما نفهم الآن من ظواهر الكتاب والسنة من دون مراجعة إلى ما فهمه المشافهون

مع أنك لا تقول به بل مقتضى دليلك المذكور هو التفصيل بين الكلمات الصادرة عن المتكلمين بأن

بان الكلام الصادر عن كل متكلم انما كان مقصوده الاستفادة من هذا الكلام بعينه من دون حفظه ملا

شيء خارج فالظن الحاصل منه حجة بالخصوص والا فلا بان يكون المقصود فهم المراد منه مع ملاحظة

شيء خارج عنه واعلم ان للفاضل القمي في هذا المقام بعض كلمات لا باس ان ننقل حاصل كلا صه

وننبه على بعض ما فيها من النقض والابرام **فنقول** قال ره في مقام الرد على القائلين بجواز العمل على

ظواهر الكتاب والسنة بطريق الظن الحاصل اذ الدليل على مدعاكم وهو حجية الظنون الحاصلة

من ظواهر الكتاب والسنة حتى بالنسبة الى غير المشافهين لانما هو الاجماع وهو غير مسلم لان القدر

المسلم من الاجماع هو انعقاده على حجية متفاهم المخاطبين المشافهين بظواهر الكتاب والسنة

واما غير المشافهين بها كالموجودين في امثال زماننا فلم يوجد دليل على حجية ما فهمهم من تلك

الظواهر لمنع عموم الاجماع فلا يمكن اثبات ذلك اعني حجية تلك الظواهر حتى بالنسبة الى غير المشافهين

الا باحد وجهين **الاول** مضافا الى السبيل الى الحكم في العمل بتلك الظنون ودلالة استحالة تكليف

ما لا يطاق عليه وهو ما ذكرناه لان ذلك هو مقتضى الدليل العقلي المقتضي لحجية ما ينفع السبيل

من الظنون من حيث هو ظن اذ الدليل القطعي لا يدل على حجية ظن خاص والمفروض ان الاجماع

غير مسلم في الظن الحاصل لغير المشافهين والثاني ان الكتاب العزيز من قبيل تاليف المصنفين الذين

يقصدون بكتابهم بقاءه ابد الدهر ليفهم منه المتاملون فيه بكرور الايام على مقدار فهمهم ويعملون

عليه وكذا المكاتيب والرسائل الواردة من البلاد البعيدة سيما مع مخالفة لسان المكتوب

مع المكتوب اليه فانه لا ريب في جواز العمل بالمدرسين في التاليفات والمتعلمين والناظرين

فيها وحملها على مقتضى ما يفهمون بقدر طاقتهم وكذلك المكتوب اليهم المكاتيب وهو سيما ٢

فيما اشتمل على الاحكام الفرعية اذ الظاهر منها ان الاحكام بين الامة مشتبكة واعلام المخاطبين

بالشرايع واصلاحها بينهم وذلك لا ينافي بقصد عمل الآتين بعدهم ولو بعد الف سنة لاجل حصول

الطريقة واستقرار الشريعة بعمل المتاخرين وتوارثهم ونقلهم الى من خلفهم يدا بيد ولا ينافي ذلك

تعلق الغرض ببقائه ابد الدهر لحصول الاعجاز وساير الفوايد اذ ذلك يحصل بملاحظة البلاغة والاسلوب

وساير الاحكام المستفادة منها مع قطع النظر عن الاحكام الفرعية الظاهرية التي هي ظنية

من جملة فوايده فاثبات ان يكون الكتاب العزيز من باب تاليف المصنفين سيما الاحكام الفرعية

بان يكون الغرض من الآيات الواردة فيها بقاء تلك الالفاظ واستفادة كل من جيء بعد ذلك من

تلك الالفاظ بظنه ولو لم يكن موافقا لمراده تعالى ايضا سيما بعنوان القطع والجزم وادعاء انه تعالى

انما اراد ذلك يحتاج الى دليل واضح بل الانصاف انا لم ندع العلم بان الله تعالى لم يرد من الآيات

هذا المعنى فلا اقل من الظهور في العدم او تساوي الاحتمالين فكيف يدعي العلم في محكم الواحد

ان مراده تعالى من انزال من بعد وصية يوصي بها او دين الى آخر ما ذكره ثم قال ره بل الاولى ان

يدعي العلم بان مراده تعالى من كلامه في الحكم الواحد هو ما فهمه واحد من تلك المعاني فهم ما

فهم نبيه صلى الله عليه وآله وفهمه المشافهون المخاطبون وكان مقصوده تعالى ابلاغ الحكم و

قد ابلغ ولكن اختفى بعد خفاء قادة الهدى كما خفي اكثر الاحكام والحاصل ان دعوى العلم بان

وضع الكتاب العزيز انما هو على وضع المصنفين سيما في الاحكام الفرعية لا يفي باثبات مبنية فان

قلت ان اخبار الثقلين وما دل على عرض الاخبار على الكتاب يدل على ان الكتاب من هذا القبيل

قلت بعد قبول علمية تلك الاخبار صدورا كما هو ظاهر بعضها ممنوع اولا دلالتها على التمسك بظواهر

اللفظ من حيث هو متفاهم اللفظ لم لا يكون المراد لزوم التمسك بالاحكام الثابتة والمرادات المعلومة

عنه كما هو ثابت في اكثرها وكذا ما دل على عرض الاخبار على الكتاب وثانيا بعد تسليم ذلك فنقول

ان دلالتها على التمسك بالالفاظ والعرض عليها بمعنى بظواهرها على ظواهرها ظنية وذهب جماعة

من الاخبارية الى ان المراد التمسك بما فسرها الائمة بها والعرض على ما فسروه به وان كان

خلاف الظاهر فنقلوا الكلام الى هذه الاخبار ونقول لا دلالة لها على ما نحن فيه انما يتم لو قلنا بالعلم منقول بدا صح

بان تلك الاخبار ايضا من قبيل تاليفات المصنفين الذين يرضون بما يفهمه المتحاورون بمعنى ان الظن

الحاصل لنا من تلك الاخبار انما يكون حجة لاجل ذلك وهو في غاية البعد فيما نحن فيه خلاف الكتاب

العزيز او يدعى العلم بان متفاهم المخاطبين بها علما او ظنا كان ذلك وانى لك باثبات العلم في الفاهمين

الخ هذا حاصل كلامه ره ولكن فيه مواقع للنظر احدها ان منعه الاجماع على الاطلاقة وتسليمه بالنسبة

الى المشافهين فقط في غاية السقوط اذ الاجماع القولي من العلماء وكذا العملي من الصحابة ثم من المشافهين

جماع
وغيرهم وتخصيصه بالمشافهين المخاطبين فقط مكابرة محضة لا دليل عليه وثانيهما بعد تسليم الا
لا معنى لادعاء انحصار السبيل الى الانسداد الذي هو مقتضى الدليل العقلي المقتضي لحجية مطلق
السبيل من الظنون من حيث هو ظن لا من حيث انه ظن خاص والا لكون الكتاب العزيز من قبيل
تاليفات المصنفين لم يرد عليه ما يرد من لزوم تعدد احكامه تعالى بالنسبة الى تعدد الافهام ولا
ندعي طريقا ثالثا غير الطريقين المذكورين وهو استقراء بناء العقلاء من زمان آدم ع الى
خاتم ع على العمل بالظاهر في المحاورات والمراسلات والمراسيل من دون فرق بين المشافه وغيره
وفي ذلك هذا دليل قطعي على ما ادعيناه من قيام الدليل على حجية الظواهر التي من جملتها ظواهر الكتاب
والسنة وثالثها انه يمنع لزوم تعدد احكامه تعالى بالنسبة الى تعدد افهام الناظرين بالقران
من جهة اختلافهم في افهامهم على تقدير كون كتاب الله تعالى من قبيل تاليفات المصنفين لان المعتبر
في هذا المقام هو فهم من نظر الى التاليفات وكذا الى القران مع مراعاة قواعد العربية من
النحوية والصرفية والبيانية مع التامل الدقيق والتدبر العميق لا فهم كل من نظر اليها ومع فرض
ذلك لا يتعقل الاختلاف الا نادرا وعلى تقدير وجوده قليلا ان كان الناظر قاصرا مخطئا فهو في خطابه
معذور وان كان مقصرا في تحصيل مقدمات الفهم فلا ولا التفات على ما فهمه ورابعها انه يمنع
كون دلالة اخبار الثقلين وعرض الاخبار على الكتاب ظنية بل ندعي تواتر تلك الاخبار الدالة
على حجية ظواهر الكتاب ومع وجود التواتر تكون قطعية لا ظنية حتى يرد انه لا دليل على حجية هذا
الظن ايضا ثم قال ره ما حاصله ان عمومات الكتاب كلها مخصصة بالاخبار الواردة عن الائمة
الاطهار ع وبعد عروض التخصيص وسائر التصرفات ونحوها مثلها لا يبقى الظهور والذي يدعى الاجماع
على حجيته لمكان الاختلاف في ان العام المخصص هل هو حجة في الباقي ام لا على اقوال كما عرفت في مبحث
العام والخاص والحاصل ان اجراء العام في الكتاب على ظاهره بعد ثبوت ان العام المخصص حجة في
الباقي وان ادلة الخصم باطلة في تلك المسئلة الاصولية مسئلة ظنية ودعوى الاجماع على ان
اعمال هذه المسئلة الاصولية في خصوص الكتاب جائز دون غيره شطط من الكلام ويلزم في
العكس ان لو قال احد بعدم الحجية في عام الكتاب لاداء ظنه الى ان العام المخصص ليس بحجة في الباقي

ودليلون

مثل
ان يكون اجماعيا ولكن من حيث انه متعلق بالكتاب وايضا فانه ره بعد ذلك دافعه بقول في
قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم انه ظاهر في العموم ومقتضاه عدم نشر الحرمة فاسابقا الحرمة و
ادعاء
خبار المستفيضة في كل من الطرفين موجودة ولا ريب ان ترجيح عموم الاية وابقائه على ظاهره و
الظن به يتوقف على ترجيح اخبار الحل على اخبار الحرمة اذ بعد تسليم جواز تخصيص الكتاب بخبر
خبر الواحد لا مجال لمنع الاخبار واسقاطها بدون الرجوع الى المرجحات بين الاخبار ولا ريب انه
لا اجماع على كيفية ترجيح الاخبار لاختلاف العلماء في وجوه الترجيح الا بالرجوع الى المرجحات
جهتا دينه واصل اختلاف الاخبار في بناء علاجها بحيث لا يمكن علاجها كما سيجي في الخاتمة ولا
مناص في الجمع بين الاخبار الا بالرجوع الى المرجحات الاجتهادية مع ان قبول كل واحد من الاخبار
وردها من حيث السند والمتن والعدالة وكيفيتها والكاشف عنها والمثبت لها وعدد المزكى
وغير ذلك لا يكون في الاكثر الا بالظن الاجتهادي ولا قطع في شيء منها كما لا يخفى على المتامل المنصف
المتدبر ودعوى الاجماع على حجية كل ما يتعلق بالاخبار بعنوان العموم او ادعاء الحدس وحصول
القطع برضا الشارع بذلك العموم بالخصوصية والنصوصية لا لانه من حرج ثابت وتكليف بما لا يطاق
لو لم يعمل بها عهدته على مدعيه وبيننا وبين هذه الدعوى بون بعيد ثم قال بعد جملة من الكلام
وبعد ملاحظة ذلك فان سلمنا انعقاد الاجماع على العمل بالظن الحاصل من الكتاب على هذا الوجه فلا
نسلمه في خصوص العام المخصص لانه موضع خلاف فيه والنزاع فيه معروف وليس بخصوص عمومات
اخبار الاحاد بل هو جار في المتون القطعية كالكتاب والسنة المتواترة ايضا فلم يثبت الاجماع على
حجية عمومات الكتاب في امثال زماننا بل مطلقا بعد القطع بتخصيصها ببعض الظنون فان قلت النزاع
في حجية العام المخصص في الحقيقة راجع الى النزاع في حصول الظن منه في الباقي وعدمه كما يظهر
من ادلتهم المذكورة من الطرفين لا الى الحجية وعدمها مع حصول الظن ايضا فالمنكر يقول انه لا
يحصل الظن منه بدلالته على الباقي ولو فرض حصول الظن فهو حجة بالاتفاق وبعبارة اخرى
ان النزاع بين المثبت والنافي صغروي بمعنى ان كل من قال بحجيته يقول بحصول الظن منه وكل
من لا يقول به ينكر حصول الظن من الباقي والا فالكبرى وهو حجيته بعد فرض حصول الظن وفاقية

بينهم قلت المنكر يقول انه لا يمكن حصول الظن منه و لو فرض حصول الظن منه في نفس الامر لكان
حجة له انه يحصل له ظن و لو فرض حصول الظن منه لخصمي فهو حجة عليه حتى يصير بذلك اجماعا
فهو في الحقيقة يقلب مدعى حصول الظن و يقول انك قصرت في الاجتهاد حيث ادعيت الظن فيما لا
يمكن حصول الظن فيه الا احرصا فالرد بطوله قال ره بعد جملة من الكلام في هذا المقام فان قلت ان
حجية العام المخصص اجماعي لان المخالف فيها ليس الا بعض المخالفين قلت و كونه اجماعيا وان كان
هو المشهور بين الاصحاب والاعتماد على الشهرة والاجماع المنقول يدفعه الكلام السابق مع ان الا
جماع المدعى في ذلك ان كان على الحجية وعدمها مع قطع النظر عن حصول الظن و عدمه فهو لا دليل
استدلالهم بدعوى الظهور و هو دليل لا يخفى مع كمال بعده في المسائل الاصولية وان كان
على الظهور في الباقي و حصول الظن فهو ليس من شأن الشارع والامور التي يدعى فيها الاجماع
المصطلح ولا اما اجماع الاصوليين فغايته افادة الظن و هو يدفعه الكلام كما لا يخفى هذا
حاصل كلامه رفع مقامه و نحن نقول في كلامه طاب ثراه مواقع للنظر في مواقع منها ان في كلامه
ما يختصر راجعا بحجية العام المخصص في الباقي في غاية البعد لا يرد اشكال في انعقاد الاجماع
على حجيته و مخالفة من شذ و ندر لا يقدح في الاجماع كما هو المعروف بينا مضافا الى ان في ايدينا
دليل قطعي على حجية الظاهر و هو التمسك الائمة الهداة في المقام دليلا على المدعى و هو انا نقطع بان
الائمة صلوات الله عليهم كانوا يستدلون بظواهر الكتاب في مقام المحاجة مع الخصم كما ورد في
الاحتجاجات فاطمة عليها السلام كما في تستند لعلي غاصب فدك بجملة من الايات الواردة في خصوص
الوصية فان قلت لا دلالة في استدلال الائمة ع بظواهر الكتاب لاحتمال ان يكون مقصودهم الا
سند لال ببطون الايات التي لا يعلمها الا الائمة لا ظواهرها قلنا سلمنا علمهم ع ببطون الايات
وما هو مراده تعالى منها الا ان مخاطبهم غالبا كانوا ممن لا يفهمون الا الظاهر فلا يتم الايراد
المذكور كما هو واضح و ثانيا يجب النقض بالاجماع الذي كان يسلم الورد في ذهابه الا لمشاهدة
لان الاختلاف في ان العام المخصص هل هو حجة في الباقي ليس يختص بزماننا هذا بل كان في تلك الازمنة
ايضا فعلى هذا لا يتم اجماعهم ايضا لانه يرد عليه ما اورده على اجماعنا الذي ادعيناه في هذا الزمان

عن ادلة عن الايراد في تلك الازمنة هو جوابه عنه في هذا الزمان حرفا بحرف واما قوله ره وايضا نقول
و ثالثا بانه كان مدعيا الاجماع على حجية العام المخصص في الباقي في مبحث العام والخاص فكيف
ينكره في هذا المقام واما قوله ره وايضا نقول في مثل قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم الخ وغيره
انه لا حاجة الى التطويل المذكور في كلامه في مقام الايراد علينا بل كان يكفينا في الايراد بان نقول
بانه اذا كان في مقابل ظهور الكتاب خبر واحد كان تكون الاية لحلية شي مثلا والخبر الواحد
الواحد على حرمة ذلك الشيء بالخصوص مثلا وان كان خبر الواحد ليس بحجة عندنا مثلا
وان كان خبر الواحد ليس بحجة عندنا مثلا لكنه معتبر عند بعض و هذا هذا يكفي في الخروج
عن الاجماع لان ترجيح الظهور واحد يتوقف على طرح خبر الواحد الذي حجيته مختلف فيه والقدر
المسلم من الاجماع المدعى على حجية ظهور الكتاب هو ما لم يحصل الظهور بشي مختلف فيه و ثانيا
نقول في الجواب عن الاجماع المدعى هو في الكبرى بمعنى ان الاجماع قد انعقد على حجية ظواهر الكتاب
بعد ثبوت كونه ظاهرا و كلام المورد في هذا المقام يرجع الى النزاع في الصغرى و هو خارج
عن محل الكلام لان النزاع في الصغرى لا يقدح في الاجماع الذي كان المدعى على كلية الكبرى فتدبر واما
قوله ره فان قلت ان النزاع في حجية العام المخصص في الحقيقة راجع الى النزاع في حصول الظن منه
في الباقي و بعبارة اخرى لا كلام ان النزاع يرجع الى النزاع في الصغرى دون الكبرى الخ ففيه انه لا
نسلم رجوع النزاع في حجية العام المخصص الى النزاع في حصول الظن منه في الباقي و عدمه بمعنى انه لا
نسلم رجوع النزاع في الصغرى لانا نجد بالوجدان حصول الظن من العام المخصص في الباقي اما بطريق
العلم او الظن فان كان على طريق العلم فلا اشكال الخ لكون الصغرى والكبرى ح قطعيين اما قطعية
الصغرى و هي حصول الظن في الباقي فهو المفروض بحكم الوجدان واما قطعية الكبرى لان الاجماع قد
انعقد على حجية الظنون الحاصلة من الظواهر فاذا كان الصغرى والكبرى قطعيين كانت النتيجة
ايضا قطعية وان كان على طريق الظن فيبتني المسئلة على مسئلة اخرى وهي انه هل يجوز تشخيص الصغريات
بالظن او لا وسنعرف ان شاء الله تعالى اثبات جواز ذلك في مقام فيكون الصغرى ظنية والكبرى قطعية
الا ان النتيجة تكون ظنية لما تقرر انها تابعة لاخس المقدمتين و على كل من التقديرين يندفع الايراد

ويكون ح

دفيه

لا يا قولنا انا ثلث ان العام المخصص اجماعي لان المخالف فيها من المخالفين قلت كونه اجماعيا ان الخ

اولاً لا معنى لمنع الاجماع واسناده الى الشهرة او الى الاجماع المنقول لمكان وجود الاجماع المحقق

في المسئلة كما عرفت منا مرارا وانه لا يقدح في انعقاده وعلى مذهب المتاخرين خروج البعض سيما

اذا كان الخارج شاذا نادرا وثانيا كذلك لان ان الكل من المخالفين معترف الا ما ربما بنا من ادعاء

المورد الاجماع على الحجية في صحة العام والخاص وهو كلام متناف وثالثا انا نختار كلا من شقي

الترديد ونقول بصحة انعقاد الاجماع على كل منهما لا على تقدير انعقاده على الحجية فلا اشكال

لان الاجماع ح ان كان اجماعا مصطلحا فيكون كاشفا عن راي الرئيس بدلالة بيان حجية

الشيء وعدمه كان من شان الامام ع فتقول لرده بكل الرعيه في المسائل الاصولية لا فزلا مانع

من انعقاد الاجماع المصطلح في بعض المسائل الاصولية وان كان غير مصطلح فالاجماع على الحجية

يكون كاشفا عن وجود الظهور عند اهل العرف الذي هو الصغرى فيضم اليه الكبرى القطعية فينتج

المطلوب واما على تقدير كونه منعقدا على الظهور في الباقي وحصول الظن فيكون الاجماع ح غير

مصطلح ويكون كاشفا عن راي رئيس العرف الذي هو اهل اللغة وليس الاجماع ح اجماعا مصطلحا

حتى يرد قوله ان هذا ليس من شان الشارع ومن الاصول التي يدعى فيها الاجماع المصطلح فتدبر جيدا

وقال ره بعد جملة من الكلام فان قلنا انا ندعي الاجماع على ان الظن الحاصل من القران حجة بمعنى انا

ندعي الاجماع على كلية الكبرى وهي حجية ظواهر الكتاب ولا يقدح ذلك الاختلاف في الصغرى وذلك

من الامور مثل جواز الصلوة في الحرير اجماعا مع الاختلاف في حقيقته وكذا تحريم التكفين فيها

قلت يجيب عنه اولا بالمعارضة ونقول لا شك الان انه اتفق الاجماع على حجية ظن المجتهد في امثال

زماننا بمعنى يجوز العمل بما اداه اليه ظنه ولمقلده تقليده ودعوى هذا الاجماع عامة بالنسبة

الى الاجتهاد في نفس الدليل وكيفية الاستدلال فحينئذ يمكنك ان تقول لا يجوز لمثل الشهيد اذا

اداه ظنه الى العمل بالشهرة العمل عليه ولا لمقلده متابعته والقول بانه مخطئ اثم او معذور في ذلك

لانه ظنه وهو حجة عليه وعلى مقلده فالاجماع على جواز المجتهد بظنه يوجب جواز العمل بالشهرة

لمن اداه ظنه الى العمل بالشهرة وكيف اذا حصل القطع بحجيتها لا بدليل الانسداد وبقاء

التكليف

التكليف لوضوح انحصار المأخذ الواجح في النظر فيهما وجعلها عليا للاصل في نظر المجتهد فنقول

ايضا ان القلب من باب اللازم ان الشهرة حجة بالاجماع فكما انك تقول بالاجماع على حجية

العمل بالظن الحاصل من الكتاب يوجب كون العمل بالاثبات التخريج اجماعيا فنحن نقول ان الاجماع

على حجية ظن المجتهد عليه وعلى مقلده يوجب كون جواز العمل على مقتضى الشهرة لمن ترجح

في نظره اجماعيا وثانيا بجمعه بالمناقضة ونقول الاجماع على الكل العمل في الافراد المحتملة

لا يبعد صح

الاندراج اثر الك نقول اذا قال الشارع ان الكافر نجس وانعقد الاجماع عليه واختلف في ان

المجسمة مثلا كفار ام لا ان من يقول بكفرهم بظنه واجتهاده يمكن ان يقول بان نجاستهم

اجماعية او قطعية كلا بل نقول ان الظن بنجاسة لظنه انه كافر ويحتاج في اثبات حجية هذا الظن و

على على رايه بنجاسة المجسمة الى دليل اخر وهو حجية ظن المجتهد لا الاجماع المذكور والمنعقد على

نجاسة الكافر فالاجماع فقط فكذلك فيما نحن فيه نقول ان الاجماع لو سلم على حجية الظن الحاصل

من الكتاب في الجملة فلا نسلم الاجماع على حجية هذا العام المخصص بعينه وكيف يدعي عليه

الاجماع بالخصوص بسماع ما يظهر من حال العلماء القول بحجية مطلق ظن المجتهد كما لا يخفى على من

في

تتبع كلماتهم وتشير الى بعضها في اخر الكلام انتهى ونحن نقول ان في كلا الجوابين نظرا اما

صح

الاول فلان قياس ما نحن فيه وهو حجية ظواهر الكتاب اجماعي على مثل الشهرة قياس

مع الفارق وذلك لان حجية الظواهر عنوان براسه علمناه من الشارع فكانه قال ايها الناس يجب

عليكم العمل بالظواهر ففي كل مورد ثبت الظهور فبالاجماع المذكور لا يحتاج اثبات حجية

الظن الحاصل من الظهور في هذا المورد الى دليل اخر بل يكفي الاجماع المنعقد على حجية الظواهر

ولنا الالزام على الخصم بوجوب عمله عليه بعد اثبات الظهور بخلاف الشهرة فان حجيتها

انما هي من جهة حجية مطلق الظن وهو ليس عنوانا مستقلا اصلا من الشارع بل الواصل من

الشارع هو جواز العمل بما يتمكن منه المكلف بعد تصوره عن العمل بحجية ظن المجتهد عليه عند

انسداد باب العلم وانقطاعه عن العمل لا مطلقا وهو ليس طريقا الى الواقع بل هو طريق ظاهري

لاجل الانسداد لخصوص المجتهد ومن يقلده فاذا حصل الظن من الشهرة عليه يجوز له ولمقلده

الظن
العمل عليه ولا يجوز له الزام خصمه الى العمل فلا يكفى الاجماع المنعقد على حجية ظن المجتهد فى حجيته
الاصل من الشهيد ايضا فكم من فرق بين المقامين فكيف يقاس احدهما على الاخر واما فى الثانى فلانه
لا يصلح المثال المذكور للنقض فى المقام بل المثال المذكور فى مقام النقض بعينه نظير ما نحن فيه بمعنى انه اذا
كان نجاسة الكافر اجماعيا فالمحجية اذا ثبتت كونهم كفارا قطعا او ظنا بحكم بنجاستهم اجماعا فالا
جماع المنعقد على نجاسة الكفار يكفى فى نجاسة المحجية اذا ثبت كونهم كفارا علما او ظنا الا ان الصغرى
ان تثبت بالقطع كانت النتيجة قطعية وان تثبت بالظن فتكون ظنية كما هو ظاهر على المتامل وقال
ره فى طى كلماته فى هذا المقام فى مسئلة الاجتهاد والتقليد ايضا فى مقام الرد على القائلين بالظنون الخاصة
فى خصوص حجية ظواهر الكتاب بل فى الظن الخاص ان العمل على ظواهر الكتاب لا يخرج من اقسام ثلثة
لانه اما مشروط بالفحص او بعدمه او لا بشرط والاخيران باطلان باتفاق من الخصم فلم يبق الا الاول
فالعمل على ظواهر الكتاب بعد الفحص عن المعارض ليس عملا بالظن الحاصل من الكتاب بخصوصه
وليس هذا الظن بعد الفحص مستندا الى ظواهر الكتاب بل حصل من الكتاب ومن الظن الحاصل من وجوه
الترجيح المختلفة غاية الاختلاف فاين العمل على ظواهر الكتاب من حيث هو كما هو المدعى ويجب عنه
بوجوه اولا بالنقض بالموارد التى ليس فيها معارض من التخصيص والتقييد ولو موردا واحدا
لانه يكفينا فى نفى السالبة الكلية المدعاة من الخصم لان العمل على الظاهر فى المورد المفروض ليس الا
العمل على ظاهر الكتاب بالخصوص وثانيا بان الفحص انما هو لرفع المانع لان المقتضى وهو وجود الظهور
موجود فى المقام والفحص انما هو من جهة ان لهذا المقتضى هل وجد مانع ليمنعه من اقتضائه ام لا وبعد ذلك
لا ينافى العمل بظواهر الكتاب لانه يصدق فى ذلك العمل بالظاهر وثالثا لو سلمنا عدم وجود المقتضى قبل
الفحص لكن نقول ان المعارض بعد فرض وجوده اما مخالف للكتاب او موافق له او معارض مشكوك
الاعتبار ففى الصورة الاولى والموضع مقصود لان الكلام فى حجية الظن الحاصل من الظاهر بعد
فرض وجود المعارض المخالف لظاهر الكتاب لا يبقى ظهور حتى يجب العمل عليه وفى الصورة الثانية
الدليل على المطلوب هو الكتاب الا انه مؤكد بالاخبار ولا ينافى ذلك العمل على ظاهر الكتاب لاصالة
الحقيقة مع عدم ما يصلح للصرف عن الظاهر ورابعا ان الدليل هو عبارة عن المقتضى فقط وملاحظة

الخصم

المعارض

المعارض من قبيل الشروط فكان المورد كان يعمل على ظواهر الكتاب فى زمان المشافهة للمشافهين
مشروطا بكون المشافه العامل فادرا لفهم الخطابات بطريق العربية بمعنى انه لا بد ان يكون المخاطب
عالما بالقواعد المقررة فى النحو والصرف فكذلك لمن يعمل على الظاهر مشروطا بالشرايط المذكورة
مضافا الى اشتراط الفحص والحاصل ان الدليل هو المقتضى وهو موجود والفحص عن المعارض ونحو
ذلك من قبيل الشرايط ولا يقدح ذلك فى صدق العمل على الظاهر وخامسا بان الاجماع منعقد على
انحصار الادلة فى الاربعة وهى الكتاب والسنة والاجماع والعقل ومقتضى كلام المورد انكار ذلك
لان مقتضى كلامه ان الكتاب ليس دليلا من حيث هو بل هو ظن المجتهد الحاصل منها فتامل
وقال ره ايضا فى جملة من كلماته فى مقام الرد ايضا ان الادلة التى ذكروها فى اثبات المدعى من الاجماع
والاخبار لا يستفاد منها الا حجية الظواهر ولا يعلم من تلك الادلة الا حجيتها بالخصوص او من جهة
مطلق الظن الحاصل على المجتهد مع ان المقصود هو اثبات المقام الاول والادلة المذكورة فى الباب
قاصرة عن افادة المطلوب ونحن نقول فى الجواب لا نمنع قصور الادلة المذكورة عن افادة المدعى
لان اصحاب الائمة عم الذين كانوا موجودين فى حضرة الامام عم كانوا يعملون بتلك الظواهر من جهة
الظن الخاص لا لاضطرارهم الى العمل بالظنون المطلقة واما الذين كانوا بعيدا عن حضرتهم لمكان
انتشارهم فى البلاد المتباعدة كانوا قادرين عن السؤال عنهم عن طريق عملهم عند قصور ايديهم
عن العلم مع انهم لم يسئلوا عن هذا الطريق فعلم انهم كانوا يعملون عليها بالطريق المذكور ويظهر من
كلام بعض من وافق الفاضل القمى ره فى القول بحجية الظنون المطلقة ايرادا على القائلين بالظنون
الخاصة وانهم زعموا الاجماع على حجية الظاهر وتقديمها على الاصول مع ان المسئلة المبحوث عنها
من جملة افراد المسئلة التى عنونها الاصوليون وهى تعارض الاصل والظاهر فى مقام التعارض و
اختلفوا فيها على اقوال فبعضهم قال بتقديم الاصل واخرون بتقديم الظاهر وتوقف بعضهم وذكروا
لها امثلة منها تعارض الاصل والظاهر فى طين الطرق وغسالة الحمام ومنها خلوة الزوج
مع الزوجة فتدعى الزوجة الدخول ليلزم عليه المهر وانكره الزوج فان الظاهر معها والاصل
معه ومنها تشاجر المشترى مع البايع فى نقصان المبيع بعد وزن البايع فى حضور المشترى

فالمشتري يدعي انتقاد الثابع التمام فان الظاهر مع البايع لان الظاهر علم الوزن فانقصا
مع حضور المشتري والاصل مع المشتري والحاصل ان ادعاء الاجماع في هذا المقام ينافي الا
ختلاف في مسئلة تعارض الاصل والظاهر كون شايع فيه من جملة افراد المسئلة المذكورة والجواب عنه
ان المورد قد اختلط عليه المقامان وبينهما فرق واضح لان مسئلة تعارض الاصل والظاهر في الموضوعات
العرفية كما يظهر من الامثلة التي مثلوها بها والخلاف فيها ثم نحن فيه من الموضوعات المستنبطة فالا
ختلاف فيها على الاقوال الثلاثة لا ينافي ادعاء الاجماع هنا فتامل جيدا ومن جملة المفصلين في
المسئلة صاحب المعالم على وجه سنشير اليه ان شاء الله تعالى والاولى نقل كلامه بطوله لينضح لك ما في
كلامه ره قال ره في الدليل الرابع من دليل حجية خبر الواحد بعد ذكر انسداد باب العلم في غير الضروري
من الاحكام لفقد الاجماع والسنة المتواترة ووضوح كون اصل البراءة لا يفيد غير الظن وكون الكتاب
ظني الدلالة ما لفظه لا يقال ان الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب مقطوع لا مظنون وذلك بضميمة
مقدمة خارجية وهي قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وهو يريد خلافه من غير دلالة تصرف عن ذلك الظاهر
سلمنا ولكن ذلك الظن مخصوص فهو من قبيل الشهادة لا يعدل عنه الى غيره الا بدليل لانا نقول احكام
الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة وقد مر انه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب وان ثبوت
حكمه في حق من تاخر انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل وح فمن الجائز ان
يكون تقترن ببعض تلك الظواهر ما يدلهم على ارادة خلافها وقد وقع ذلك في مواضع علمناها بالا
جماع ونحوه فيحتمل الاعتماد في تعريفنا لسائرها على الامارات المفيدة للظن القوي وخبر الواحد من
جملتها ومع قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع بالحكم ويستوي حينئذ الظن المستفاد من ظاهر الكتاب والحاصل
من غيره بالنظر الى اناطة التكليف به لابتناء الفرق بينهما على كون الخطاب متوجها الينا وقد تبين
خلافه ولظهور اختصاص الاجماع والضرورة الدالين على المشاركة في التكليف المستفاد من ظاهر
الكتاب بغير صورة وجود الخبر الجامع للشرائط الاتية المفيدة للظن انتهى كلامه رفع مقامه ولا
يخفى عليك ان كلامه ره اعتراف منه بان ظاهر الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب مقطوع لا مظنون
من قوله يقوان الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب مظنون مقطوع لا مظنون انه قايل بقطعية ظواهر

الكتاب

الكتاب بالنسبة الى المشافهين كما يظهر من قوله لانا نقول الخ فح يكون مفصلا في المسئلة مثل الفصل
الا ولى الذي قال به الفاضل القمي ره ولذا قلنا انه من جملة المفصلين في المسئلة على وجه واورد عليه
السلطان ره بوجوه احدها ان مقصود صاحب المعالم من ترتيب تلك المقدمات المذكورة اثبات
انسداد باب العلم فيحتمل انه لو كان الحكم الاحكام المستفادة من القرآن قطعية لا يتم دليله الذي اقام
على اثبات المدعى لانسداد ومع انه لو سلمنا قطعية القرآن ايضا لا ينفي في ثبوت الانسداد لان
الاحكام المستفادة من القرآن في غاية القلة وتلك الاحكام القليلة الناشئة المستفادة منه ليس
الا المجملات واما التفاصيل فلا يستفاد منه ابدا كما هو ظاهر على المتامل فلو سلم ره قطعيته ايضا
لا يوجب الخرام دليله المذكور والظاهر ان ايراد السلطان ليس يورد عليه ره لان مقصوده
قوله لا يقال ليس ما فهمه ره حتى يرد عليه ما اورده بل مراده من قوله لا يقال نفي رجحية الظن الحاصل
من خبر الواحد بالنسبة الى الظن الحاصل من غيره لانه لما ذكر في الدليل ان باب العلم مسدود وان
العمل بالظن وان خبر الواحد راجح اذا كان قويا ورد عليه المايع اولا بانه لا نسلم ان الحكم المستفاد
من ظاهر الكتاب مظنون لما ذكره وثانيا انا لو سلمنا ذلك لكن ذلك ظن مخصوص نشأ من التواتر
وجوب العمل اتفاقي فهو في وجوب العمل به مثل شهادة الشاهدين فلا يعدل الى غيره وهو الظن
الحاصل بخبر الواحد وان كان اقوى من شهادة الا بدليل يوجب العدول عنه وثانيها انه لو سلم
قطعية القرآن بالنسبة الى المشافهين ايضا ره ولو بضميمة المقدمة الخارجية التي ذكرها لان
المتكلم الحكيم وان كان لا يريد خلاف الظاهر الا بنصب القرينة الصارفة عن ذلك الظاهر الا ان المتكلم
ليس بحكيم كما هو المفروض فيحتمل ان يحصل عليه الغفلة من الالتفات الى القرينة المنصوبة و
هذا الاحتمال لا يندفع الا باصالة عدم الغفلة فعلى هذا كيف يتصور قطعية الاحكام المستفادة
من القرآن ولكن الظاهر انه يمكن هذا الايراد بان الظاهر المتعارف في المحاورات العرفية حصول
القطع بمراد المتكلم حين التخاطب للمشافهين ولا يعتنون اهل العرف باحتمال الغفلة كما هو ظاهر
على من تدبر في المقام وثالثها ان قوله لانا نقول احكام الكتاب كلها من قبيل المشافهة غير مسلم
منه لانه ره خصص النزاع في باب خطاب المشافهة بالخطابات المشتملة على ارادة الخطاب مثل قوله تعالى

اختصاص

يا ايها الناس ويا ايها الذين وامثال ذلك من الخطابات المشتملة على اداب الخطاب فكيف يقول هنا انا
جميع الاحكام المستفادة من القران الى المشافهين فقط وفيه ان الظاهر ان مقصوده ان الخطابات
الغير المشتملة على اداب الخطاب في حكم الخطابات المشتملة بها في الاختصاص الا انها ايضا داخلة في محل
النزاع واما على ما اخترناه في مبحث الخطاب الشفاهي فلا يرد ايراد المورد علينا حيث عممنا النزاع
هناك بمطلق الخطابات سواء كانت مشتملة على الاداة ام لا وثانيهما ان المستفاد من قوله وقد علم
انه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب ان قطعية الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب مخصوص بهؤلاء
بناء على اختصاص الخطابات بهم   هذا الكلام انه بناء على تعميم الخطابات بالغائبين ايضا تكون
الاحكام المستفادة من القران قطعية لنا ايضا وليس كذلك لانه لا اقسام المتصورة في المقام على التقدير
المذكور لا يخلو من اقسام ثلثة احدها انهم مكلفون بما فهمناه من الخطابات الان وثانيهما ان
يكون فهم كل اهل زمان حجة عليهم فنحن مكلفون على ما فهمنا من تلك الخطابات كما انهم كانوا مكلفين
بما فهمهم في زمن الصدور والخطاب وثالثها ان تكليفنا الان التحري والاجتهاد في تحصيل
فهمهم في زمن الصدور يعني انا مكلفون بفهم تلك الخطابات بملاحظة ما في زمانهم من معاني
الالفاظ لان الالفاظ قد تغيرت بلا اشكال لحصول النقل في بعضها مثلا وهكذا فان الصلوة
مثلا الان في زماننا قد صارت حقيقة شرعية في الاركان المخصوصة ويحتمل ان تكون في تلك
الزمان حقيقة في الدعاء الذي هو معناها اللغوي والحاصل لابد لنا من ملاحظة زمانهم
في امثال ما ذكرنا والاول الظاهر بلا اشكال لانه لا معنى لكون الموجودين في زمن الخطاب مكلفون
بما يفهمه الغائبون المتاخرون بعد الف سنة مثلا وكذا الثاني ايضا لانه يستلزم تغير الاحكام
وتبدلها بسبب اختلاف الالفاظ بالنقل وعدمه كما مثلنا بالصلوة مثلا وامثال ذلك من
السوانح الطارية للالفاظ التي بسببها تختلف الافهام بالنسبة الى اهل كل زمان فلم يبق الا
الثالث ولا اشكال في عدم حصول القطع لنا ايضا بل ابا الطريق الادلى لكثرة طرو العوارضات
الموجبة للاختلاف وخاصها في قوله ومع قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع بالحكم ويستوي الظن
المستفاد من ظاهر الكتاب والحاصل من غيره نظرا لانه بمجرد انتفاء القطع لا يستوي الظن الحاصل

من ظاهر

بحاص

من ظاهر الكتاب والحاصل من غيره نظرا لانه بمجرد انتفاء القطع لا يستوي ابا عتبار ان الظن
المعروف نفسه ثم واما في خصوص الكتاب فمقدم على غيره من الظنون فكيف يحكم بتساوي الظنون
بعد انتفاء القطع ويمكن ان يجاب عنه بوجهين احدهما ان مراده من القطع اعم من القطع الوجداني
والشرعي الذي هو الظن الخاص وثانيهما ان قوله يستوي ح الظن المستفاد الخ ليس تفريعا
ومع قيام الاحتمال ينتفي القطع حتى يرد ما اورده المورد بل قوله هذا اشارة الى تسوية الظنون
بعد انتفاء الظن الخاص ايضا بمعنى انه اشار الى انتفاء القطع بقوله ينتفي القطع والى انتفاء
الظن الخاص بقوله يستوي الظنون ح ولا يخفى عليك انه بعد دفع الايراد المذكور عنه بجوابين
يرد عليه ايراد اخر وهو انه ح يكون موافقا للفاضل القمي في التفصيل فيرد عليه جميع ما اوردنا
سابقا ويرد عليه ايراد اخر على كلامه قوله يستوي ح الظن الحاصل من ظاهر الكتاب الخ من كلام
المحقق الخوانساري على ما نقل عنه الاستاد وهو انه بناء على مذاق المص وهو العمل بالظنون المطلقة
بدليل الانسداد لا يحصل في مقام العمل الا بالظن الشخصي ولا معنى يحصل التساوي بالظنون ح لعدم
وجود ظن شخصي خصوصا على تقدير حصولهما بتعارضهما وبينا نظان ويرجع الى الاصول
نعم على مذاق القائلين بالظنون الخاصة وهي الظنون النوعية واما على القائلين بالظنون المطلقة
فلا او قوله لظهور اختصاص الاجماع والضرورة الدالين على المشاركة في التكليف المستفاد من ظاهر
الكتاب بغير صورة وجود الخبر الجامع للشرائط الاتية المفيدة للظن الراجح الخ لا يخلو عن مناقشة
لان الاجماع والضرورة الدالين على الاشتراك في التكاليف انما يدلان على الاشتراك في التكاليف
الواقعية بل وهي غير مقيدة بوجود الخبر الجامع للشرائط الاتية على خلافه وعدمه وعن ما ثبتنا
حجية ظهور الكتاب بهذا الاجماع والضرورة والاجماع المنعقد على حجية ظواهر الكتاب انما هو
بالنسبة الى الحكم الظاهري ولا ربط بينهما فظهر بما ذكرنا ان لا وجه لتقييد الاجماع والضرورة
بالقيد المذكور وايضا لازم كلام المص اعني صاحب المعالم حجية ظواهر الكتاب من قبيل الظن
الخاص في صورة عدم وجود الخبر على خلافها مع انه لا قائل بالتفصيل فالمجتهد اما قائل بها مطلقا
وكل من انكره انكر مطلقا او قوله وشك في اصالة البرائة معناه ان البرائة حجة ما لم يرد الخبر

اجماع للشرايط على خلافها ايضًا لا نمنع من وطوايضا لا نذان قلنا بحجية اخبار الاحاد فلا يبقى مورد الا
الرائة عند وجود الخبر على خلافها لا نهاد ليل اخص لا دليل وان لم نقل بحجيتها فهى حجة تعبدا كما اثبتنا
ذلك سابقا فلا معنى لاشتراط حجيته بعدم ورود الخبر على خلافها وينبغى التنبيه على امور احدها
بعد ان اثبتنا حجية ظواهر الكتاب ومعنى حجية ظواهر الكتاب ان ما يفهمه اهل العرف بحسب قواعد
الفهم من مراعاة قواعد النحو والصرف وغيرها لك هو حجة للادلة التى اثبتنا بها حجية الظواهر وح
ان خالف هذا الظاهر العرفى بالتفسير الوارد فى خصوص الاية كما فى قوله تعالى فاسئلوا اهل
الذكر ان كنتم لا تعلمون فان معناها عرفا هو السؤال عن العلماء وورد التفسير عنهم ان الذكر
نبى وهو مغاير لما يفهمه العرف من ظاهر الاية وكذا قوله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر فان
معنى الاية عرفا هو كون الاركان المخصوصة ناهية عن الفحشاء والمنكر الا انه ورد فى التفسير
ان المراد بالصلوة هو الائمة الاطهار وامثال ذلك فهل المتبع هو الظاهر العرفى بان
نحمل ما ورد فى التفسير على باطن القران او ان التفسير الوارد يمنع عن الظهور ولا ظهور ح فى
الاية حتى يكون حجة نقول ان التفسير الوارد لا يخرج من اقسام ثلثة لانه اما نعلم ان ما ورد فى التفسير
هو من جملة مصاديق ما فهمه العرف والمراد من التفسير بيان اكمل افراد المصاديق كما فى قوله تعالى
فاسئلوا اهل الذكر فان الائمة عليهم السلام اكمل افراد اهل العلم او نعلم ان المراد من التفسير بيان مقصوده
تعالى من الاية بمعنى ان المراد من الاية هو ما ورد فى التفسير لا ما فهمه العرف او نعلم الثالث لطعام
ولا نعلم ان ايهما مراده تعالى فى الصورة الاولى والثالثة لابد من اخذ الظهور العرفى اما فى
الاولى فواضح لعدم كون التفسير مخالفا له واما فى الثالثة فلانه لا نعلم وجود ما يمنع الظهور
العرفى الثابت حجيته بالدليل واما الثولى الصورة الثانية فلابد من ما اخذنا ورد التفسير به
لكونه مانعا عن حجية الظواهر فى الغرض المذكور ولذا اعلم ان المراد من التفسير ما ورد عن اهل العصمة
عليهم السلم دون ما ورد فى التفاسير لان فهمهم ليس بحجة لنا والمانع من الظهور العرفى هو ما ثبت كونه
من الائمة صلوات الله عليهم وثانيها انه ربما يتوهم بل قيل ان الخلاف فى اعتبار ظواهر الكتاب قليل
الجدوى اذ ليست اية متعلقة بالفروع او الاصول الا وورد فى بيانها او فى الحكم الموافق لها خبرا

او اخبار وكثيرة منها انعقد الاجماع على اكثرها مع ان جل الايات الاصول والفروع بل كلها مما
تعلق الحكم فيها بامور مجملة لا يمكن العمل بها الا بعد اخذ تفصيلها من الاخبار انتهى نقول ولعله
قصر نظره الى الايات الواردة فى العبادات فان اغلبها من قبيل ما ذكره والا فان اطلاقات الوارد
فى المعاملات مما يتمسك بها فى الفروع الغير المنصوصة او المنصوصة بالنصوص المتكافئة كثيرة مثل
او فوا بالعقود واحل الله البيع وتجارة عن تراض واحل لكم ما وراء ذلكم ورهان مقبوضة ولا
تؤتوا السفهاء اموالكم ولا تقربوا مال اليتيم وان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا ولولا نفر من كل فرقة
طائفة فاسئلوا اهل الذكر وعبدا مملوكا لا يقدر على شىء وما على المحسنين من سبيل وغير ذلك وما
يجى بل وفى العبادات ايضا كثيرة مثل قوله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام وابتغى التيمم
والوضوء والغسل وهذه العمومات وان ورد فيها اخبار فى الجملة الا انه ليس ما يتمسك فيه بالا بخصوصه
خبر وخبر سليم عن المكافئ فلاحظ وتامل وتتبع وثالثها انه اذا اختلف القرائة فى الكتاب على وجهين
مختلفين فى المؤدى كما فى قوله تعالى حتى يطهرن حيث قرء بالتشديد من التطهر الظاهر فى الاغتسال وبا
لتخفيف من الطهارة الظاهرة فى النقاء عن الحيض فلا يخلو اما ان نقول بتواتر القرائات كلها كما هو المشهور
خصوصا فيما اذا كان الاختلاف فى المادة واما ان نقول كما هو مذهب جماعة فعلى الاول فهما بمنزلة
آيتين تعارضتا فلابد من الجمع بينهما بحمل الظاهر على النص او على الاظهر مع التكافؤ فلابد من الحكم
بالتوقف والرجوع الى غيرهما وعلى الثانى فان ثبت جواز الاستدلال بكل قرائة ثبت ما بالاجماع على
جواز القرائة بكل قرائة كان الحكم كما تقدم والا فلابد من التوقف فى محل التعارض والرجوع الى الغير
مع عدم المرجح او مطلقا بناء على عدم ثبوت الترجيح هنا فيحكم باستصحاب الحرمة قبل الاغتسال اذا لم
يثبت تواتر التخفيف او بالجواز بناء على عموم قوله تعالى فاتوا حرثكم انى شئتم من حيث الزمان خرج منه
ايام الحيض على الوجهين من استصحاب حكم المخصص او العمل بالعموم الزمانى ورابعها ان حجية ظواهر الكتاب
والسنة التى قد اقمنا الدليل على حجيتهما من باب الظن الحاصل هل يعتبر فى احراز صغرويا فى
الحكم بكونها ظواهره الظن الشخصى او النوعى ومعنى الظن النوعى ان يفيد الظن لو خلى وطبعه عند كون
الظاهر خاليا عن الموانع والعوارض او باب التعبد وان لم يحصل الظن بل لا فيه بعبارة اخرى واضحة

حجية اصالة الحقيقة هل هو من باب الظن الشخصي او النوعي او من باب التعبد ومنشأ الظن النوعي
محتملات يكون من امور سنذكرها احدها انه يحتمل ان يكون من باب الاستصحاب مطلقا وجوديا
او استصحابا عدميا بمعنى انه على مذاق القائلين بحجية الاستصحاب مطلقا من باب الظن النوعي يكون حجية
اصالة الحقيقة من باب الظن النوعي من جهة الاستصحاب وما نحن فيه هو احد فردي الاستصحاب
وهو العدمي وهو اصالة عدم القرينة لان القرينة قبل التكلم بهذا العام كانت معدومة فيستصحب
ذلك العدم الاولي عند الشك فباستصحاب عدم القرينة يحصل الظن النوعي ببقاء الحقيقة
في حقيقتها وثانيها انه يحتمل ان يكون من باب الاستصحاب العدمي فقط بناء على مذاق القائلين
بحجية العدمي فقط وقد عرفت ان ما نحن فيه من قبيل الاستصحاب العدمي وثالثها انه يحتمل ان يكون
من باب الاستصحاب العدمي الخاص وهو استصحاب عدم القرينة فقط لا مطلقا مطلق الاستصحاب
العدمي بانه اذا لم يقترن الحقيقة قرينة صارفة عند التكلم فيحصل الظن النوعي ببقاء
الحقيقة في حقيقتها بمجرد استصحاب عدم القرينة الازلية ورابعها انه يحتمل ان يكون من باب
الاستصحاب العدمي اللاحق من القسم السابق وهو استصحاب العدمي ايضا الا انه في الالفاظ بعد
الفحص عن القرينة فيحصل بذلك الظن بعدمها ايضا وخامسها انه يحتمل ان يكون من جهة الغلبة
المذكورة في اذهان العقلاء وهي انه اذا شك في وجود شيء وعدمه فيكون يكون معدوما ما من
عن ملاحظة الحالة السابقة وسادسها انه يحتمل ان يكون من جهة قاعدة اخرى انه اذا حصل
المقتضي وهو ظهور اللفظ في العموم مثلا في المقام وشك في وجود المانع فيحكمون بعدمه ويحصل
لهم الظن بذلك وسابعها انه يحتمل ان يكون من جهة قاعدة اخرى وهي انه اذا ورد عام مجردا
عن القرينة مثلا جرت قاعدتهم بحمل العام على العموم ويحصل الظن النوعي لهم بذلك و
ثامنها انه يحتمل ان يكون من جهة قاعدة حمل اللفظ على ظهوره بعد الفحص عن المعارض والقرينة
لمكان حصول الظن بعدمه بعد الفحص فيكون كون اللفظ باقيا على ظهوره وهذه الاقسام الثمانية
كلها تجري في التعبد ايضا لان القول بحجية الظاهر من باب التعبد يحتمل ان يكون من جهة الاستصحاب
باقسامه الاربعة عند القائلين بحجيته من باب التعبد وكذا يحتمل ان يكون من جهة القواعد الاربعة

المذكورة

المذكورة ثم على تقدير كل واحد من هذه الثلاثة اعني الظن النوعي والشخصي والتعبدي اما ان يكون
حجيتها من جهة سببية المطلقة بمعنى ان الظاهر حجة حتى لو كان الظن الشخصي على خلافه واما من جهة
سببية المقيدة بمعنى انها حجة لو لم يكن الظن الشخصي على خلافه واما ان نقول بالتفصيل بين الاسباب
الموجبة للظن المعارض فان كان الظن المعارض حاصلا من الامارات الغير المعتبرة فيكون حجيتها من
قبيل السببية المطلقة بمعنى ان الظاهر حجة مع وجود هذا الظن على خلافه وان كان حاصلا من الامارات
المشكوكة الاعتبار كالظن الحاصل من الشهرة مثلا فتكون من قبيل السببية المقيدة فلا تكون حجة
مع وجود الظن الكذائي على خلافه ولا يخفى عليك ان الثمرة تظهر بين التعبد والظن النوعي
في مقام التعارض كان يكون حجية اصل من الاصول من باب الظن النوعي كحجية الاستصحاب مثلا
على القول بكونه حجة من جهة افادة الظن النوعي وحجية اصل اخر من باب التعبد كحجية اصالة الحقيقة
فصار تقدم ما كان حجيته من باب الظن النوعي على ما كان حجيته من باب التعبد لكون الاول
ناظرا الى الواقع دون ما كان من باب التعبد اذا عرفت هذا فرجع الى اصل المسئلة فنقول انه لا شك
ولا شبهة ان حجية الظاهر واصالة الحقيقة ليست من باب الظن الشخصي لعدم امكان حصول الظن
الشخصي غالبا وما يتراءى من بعض الاصوليين في مبحث الفحص عن المخصص والمعارض من حيث قالوا بوجوب
الفحص حتى يحصل العلم او الظن بعدم المعارض لان الظاهر من كلامهم هذا حجية الظواهر والعمومات
بعد حصول الظن الشخصي بكون الفرد باقيا تحت العام لا ينافي ما ذكرنا من عدم حصول الظن الشخصي
لان حاصل كلامهم هذا ان العمل بالعمومات مشروط بحصول العلم او الظن بعدم المعارض وذلك لا
يستلزم الظن الشخصي بكون الفرد الباقي بعد الفحص داخلا تحت العام او يكون مراد المولى لان
غاية ما يفيد الفحص انه لا معارض للعام في الاخبار التي في ايدينا اليوم وذلك لا ينافي عدم وجود
المعارض في الواقع لاحتمال ان يكون المخصص موجودا في الصدر الاول وقد اختفى علينا وكذا ما
نقل عن صاحب المعالم والمدارك حيث لم يعملا بالخبر الصحيح اذا كانت الشهرة على خلافه بل يتوقفان
ويترددان بل ورد ان الامر بين الاشكل والمشكل حيث قالا في هذا المقام انه مخالفة الاصحاب
مشكل وموافقتهم اشكل لا ينافي ما ذكرنا لان توقفهما في هذا المقام ليس من جهة عدم حصول

الظن الشخصي ح بل لانها لا يتوقفان بصدوره الحر ح فكان وجود الشهرة في مقابل الخبر يصادم على صحة صدوره بعنوانها بتوران ان الدليل الدال على حجية الخبر لا يدل على حجيته حتى في مقام كون الشهرة على خلافه لان تو قفهما من جهة عدم حصول الظن الشخصي ويدل على ما ذكرنا ايضا الادلة السابقة التي اثبتناها على حجية الظاهر من الاجماع والاخبار وبناء العقلاء كما مرت تفصيلا

اما الاجماع فلان العلماء وان كانوا قائلين في الاصول بوجوب الفحص عن المعارض حتى حصل الظن بعدم المخصص الا انهم في الفقه لا يتمسكون بهذه القاعدة بل يحكمون بالظاهر من دون توقف على حصول الظن الشخصي بالمراد وهذا غير خفي على من له ادنى تدرب في الفقه واما الاخبار فلان الامام عم قال عند السؤال عن جواز طلاق العبد لزوجته او لاشي في الطلاق قال سبحانه وتعالى عبدا مملوكا لا يقدر على شيء فانه عم تمسك بمجرد صدق الشيء على الطلاق حكم عليه السلم بعدم جوازه بناء على شمول ما ورد من دون توقف على حصول الظن الشخصي وكذا في خبر عبد الاعلى حيث سئل عن اصبعه الموضوع بالمرارة هل يجوز له الوضوء ام لا قال عليه السلم لا حاجة الى السؤال في مثل ذلك لان هذا وامثاله يعرف من كتاب الله حيث قال سبحانه وتعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج فانه عليه السلم احال مثل هذا الحكم الى ظاهر الكتاب مع ان فهم الحكم المذكور من القرآن في غاية الصعوبة كما مر تفصيله في ضمن الادلة الدالة على حجية ظواهر الكتاب فراجع ثم مع ان تحصيل الظن الشخصي لمثل هذا الحكم من القرآن في غاية الاشكال وكذا في خبر من سئل عن اطالة الجلوس في الخلاء لاستماع اصوات الجوار المغنية قال عم قال سبحانه وتعالى اما قال الله عز وجل في كتابه العزيز ان السمع والبصر والفؤاد كل كان عنه مسئولا حيث استدل بظاهر الآية من دون توقف في استفادة الحكم المذكور منها على وجود الظن الشخصي بالمراد الى غير ذلك من الاخبار واما بناء العقلاء فلان المولى اذا قال لعبده اكرم العلماء واعتقد العبد بسبب خارجي خروج زيد منها كان يعتقد ان زيدا عالم كان عدوا للمولى وان مقصود مولاه الاكرام غير زيد فترك اكرام زيد بسبب هذا الظن البراني كان للمولى ان يذمه ويؤاخذه بسبب تعديه عن ظاهر الخطاب وكذا للاشبهة في ان حجية الظاهر ليست من باب التعبد لان التعبد لا بد له من حاكم والذي يتصور كونه حاكما في المقام اما هو العرف او الشرع واما العرف

فلا دخل

هكذا في نسخة

فلا دخل له في استفادة الالفاظ نعم ليس من الشارع في امثال المقام الا امضاؤه واما العرف فانا نرى بالوجدان والعيان ان اهل العرف لا يتعبدون بالاخذ بالظاهر عند مساوات الطرفين بل لا يحصل له الظن عند الاخذ بالطرفين لا بالمراد ولا بغيره وبعبارة اهل العرف من حيث العقل لا بالاخذ بهما بعيد الا ان الطرفين اما متساويين او ان الظن موجود في الطرف المقابل فعلى الاول يلزم الترجيح بلا مرجح وعلى الثاني ترجيح المرجوح على الراجح فاذا انتفى الظن الشخصي والتعبد فانحصر الامر في الظن النوعي الا انه ربما يناقش فيه ايضا تارة في الصغرى واخرى في الكبرى اما في الصغرى فبان يقال ان معنى الظن النوعي انه لولا المعارض لافاد الظن الظن الشخصي فانا نعرض من الاقسام الثمانية التي ذكرناها ان تكون منشأ للظن النوعي ما كان الظن النوعي ناشئا من الاستصحاب العدمي في الالفاظ بعد الفحص عن المعارض الذي هو احد اقسام الاستصحاب فنقول انا نرى من انفسنا بالبديهة والعيان انه لو ورد عام وتفحصنا عن معارضه ولم نجد له معارضا بالاخبار التي كانت موجودة في ايدينا الآن في كتب اخبارنا لم يحصل لنا الظن الشخصي بالمراد لاحتمال وجود المعارض في الاخبار التي لم تصل الى ايدينا وفات منا بسبب العوارض الطارية لها من طول الزمان واندراس الاخبار وتطرق ايدي الكذابة بها الى غير ذلك من العوارض والسوانح لان الاخبار الموجودة الآن ليست معشار ما فات منا نعم لو حصل القطع بعدم المعارض في الواقع لا اشكال في حصول الظن الشخصي بل القطع بالمراد وليس فليس واما في الكبرى فبانا نرى ان العلماء في الفقه عند حصول الظن الشخصي في مقابل العام مثلا من الشهرة وغير ذلك من الشهرة المذكورة لا اعتبار لم يعملوا بالعام بل يطرحون العام ح بلا اشكال فلو كان الظن النوعي معتبرا عندهم لكانوا لا بد من اخذ الظاهر ولو كان الظن الشخصي في مقابله فظهر مما ذكرنا واشرنا ان اعتبار الظن في الظاهر وبعبارة اصالة الحقيقة ليست من باب الظن الشخصي ولا التعبد ولا الظن النوعي من باب حكم العرف والعقلاء نعم نقول ان الظاهر انما حجة من باب التعبد الشرعي بالاجماع والاخبار لانهما قاضيان باخذ الظاهر واعتبار اصالة الحقيقة كما عرفت تفصيل الحال منهما فيما سبق وينبغي التنبيه على امور احدها ان ما ذكرنا انما هو في

الشك في القرائن الموجودة واما اذا كان الشك في اتصاف الشي الموجود بوصف القرينية بمعنى ان هذا الشي الموجود هل يصلح ان يكون قرينة ام لا فالحق انه لا تفاوت بين المقامين بحسب العرف في عدم الاعتناء بذلك وربما فصل بعض الافاضل تفصيلا يرجع حاصله الى الكلام ان كان محفوفا بحال او مقال يصلح ان يكون صارفا عن المعنى الحقيقي فلا يتمسك فيه باصالة الحقيقة وان كان الشك في اصل وجود الصارف او كان هناك امر منفصل لا يصلح لكونه صارفا فيعمل على اصالة الحقيقة فهذا تفصيل حسن متين لكن تفصيل في العمل باصالة الحقيقة عند الشك في الصارف لا في حجية الظهور اللفظي بل مرجعه الى تعيين الظهور في العرف وتمييزه عن موارد الاجمال فان اللفظ في القسم الاول يخرج عن الظهور والى الاجمال بشهادة العرف ولذا توقف جماعة في المجاز المشهور والعام المتعقب بضمير يرجع الى بعض افراد الجمل المتعقبة للاستثناء والامر والنهي الواردين في مقام الحظر والاباحة ونحو ذلك مما احتف بحال او مقال يصلح لكونه صارفا ولم يتوقف احد في عام بمجرد احتمال دليل منفصل يحتمل كونه مخصصا له وربما يعكس الامر فيحكم بنفي ذلك الاحتمال وارتفاع الاجمال لاجل الظهور والعام ولذا لو قال المولى اكرم العلماء ثم ورد قول اخر لا تكرم زيدا واشترك زيد بين عالم وجاهل فلا يرفع اليد عن العموم بمجرد الاحتمال بل يرفعون الاجمال بواسطة العموم فيحكمون بارادة زيد الجاهل من النهي وربما فصل بعضهم تفصيلا اخر ضعيفا هو ان احتمال الارادة خلاف مقتضى اللفظ ان حصل من امارة غير معتبرة فلا يصح رفع اليد عن الحقيقة وان حصل من دليل معتبر فلا يعمل باصالة الحقيقة ومثل له بما اذا ورد في السنة المتواترة عام وورد فيها ايضا خطاب مجمل يوجب الاجمال في ذلك العام ولا يوجب الظن بالواقع قال فلا دليل على لزوم العمل بالاصل تعبدا ثم قال ولا يمكن دعوى الاجماع على العمل باصالة الحقيقة فان اكثر المحققين توقفوا فيما اذا تعارض الحقيقة المرجوحة مع المجاز الراجح انتهى ووجه ضعفه يظهر مما ذكرنا فان التوقف في ظاهر خطاب لاجل احتمال خطاب اخر لكونه معارضا مما لم يعهد من احد من العلماء بل لا يبعد ما تقدم من حمل المجمل في احد الخطابين على المبين في الخطاب الاخر واما قياس ذلك على تعارض الحقيقة المرجوحة مع المجاز الراجح فعلم فساده مما ذكرنا في التفصيل المتقدم من ان الكلام المتعقب بلفظ يصلح للصارفية كالعام المتعقب بالضمير وشبهه مما تقدم وقد منعنا انه

لاشكال

لا اشكال في جواز التمسك باصالة الحقيقة بعد احراز الموضوع في اجراء الحكم كما لو قيل اكرم العلماء ونعلم كون زيد من العلماء ايضا الا ان الشك في كون العام مخصصا بالنسبة اليه وعدمه ولا اشكال في التمسك باصالة الحقيقة وادخال زيد في الحكم الثابت على العلماء والقول بان العام باق على عمومه وليس بمخصص بالمنفصل الا ان الكلام في انه هل يجوز ايضا التمسك بها في احراز الموضوع بعد ثبوت الحكم ام لا كما اذا قال المولى لعبده اكرم العلماء ثم قال لا تكرم زيدا ثم لا اشكال في ان حكم زيد محرز وهو عدم وجوب الاكرام لكن الكلام في ان زيدا هل هو كان داخلا في العلماء حتى يكون العام مخصصا بقوله لا تكرم زيدا او كان خارجا عنهم موضوعا والحق والتحقيق انه يجوز التمسك باصالة الحقيقة في هذا المقام ايضا ونقول ان العام باق على عمومه ولم يخرج من افراده فيكون زيدا خارجا عنهم موضوعا ويبقى العام في عمومه فيرجع حاصل الكلام الى القياس الاستثنائي فكانه يقال لو كان زيد من العلماء لكان واجب الاكرام بقوله اكرم العلماء ولكنه ليس بواجب الاكرام لقوله لا تكرم زيدا فليس من العلماء ومن جملة فروعات المسئلة القول بطهارة الغسالة فذلك لانا نقول الثوب النجس المغسول بالماء القليل الذي يتعدى ماء الغسالة عند الغسل على غير المواضع النجسة كاطراف الموضع النجس مثلا بعد ان يكون طاهرا الى الان لو لم يكن طاهرا لكان الماء الملاقي عند النجس الغسالة نجسا لعموم قوله كل نجس منجس وذلك يستلزم التخصيص في العموم بان يقال كل نجس منجس الا الثوب المغسول بالماء القليل بل نقول لو ان نقول نعم كل نجس منجس باقيا على عمومه وذلك الفرد اعني الثوب المذكور خارج عنه موضوعا بمعنى انه ليس بنجس الا ان للفقهاء عموم اخر في مقابل هذا العام وهو كلما لاقته النجاسة فهو نجس ولا اشكال في ان الثوب كان نجسا فاذا لاقته الماء القليل يكون ايضا نجسا فتكون الغسالة نجسة لكن اذا قلنا باجراء اصالة الحقيقة في احراز الموضوع بعد ثبوت الحكم يكون العمومان متعارضان فيرجع الى اصالة الطهارة لكونها سليمة عن المعارض حينئذ فتامل وقد يقال انه بعد ان اثبتنا حجية الظواهر مطلقا اي في الكتاب والسنة بقي الكلام في انها اي الحجية هل هي بعد الفحص او لا يحتاج الى الفحص عن المعارض ايضا ابدا او على تقدير الاحتياج الى الفحص هل الفحص من جهة القرينة والمعارض كليهما او من جهة

المعارض فقط وقد عرفت مما ذكرنا ان بين المعارض والقرينة عموم وخصوص من وجه مورد
الاجتماع كما اذا كان احد الدليلين عاما والاخر خاصا فان الخاص كما انه معارض للعام قرينة له
ايضا وذلك واضح فان الجهتين وموارد الافتراق من طرف القرينة كما اذا كان احد الخطابين تفسيرا
للاخر كقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا وفسر ذلك بالقراءة في الصلوة وغير ذلك من الآيات
والاخبار الواردة في مقام التفسير لشيء من الكتاب والسنة وموارد الافتراق من جهة المعارض
كما اذا كان احد الخطابين مباينا للاخر والحاصل ان الاصوليين اختلفوا في المقامين المذكورين
اما المقام الاول فقال بعضهم بعدم وجوب الفحص مطلقا بمعنى انه يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن
القرينة والمعارض واستدل لما عليه ذلك بوجوه احدها قويها امران احدهما التمسك بالسيرة
القائمة في اصحاب الائمة صلوات الله عليهم اجمعين وبانهم جرت على العمل بالعمومات من دون
فحص عن المعارض فاذا كان يتمسك احد العاملين في مقام التشاجر والتنازع بظاهر الكتاب او السنة
لم يتعرض له الاخر بانه عام يحتمل التخصيص او التقييد مطلق يحتمل التقييد بل كانوا يعملون
بها من دون فحص وتفتيش وثانيهما التمسك باصالة الادلة الدالة على جواز العمل بظواهر
الكتاب والسنة فانها مطلقة ولم تتقيد بالفحص والحق في هذا المقام انه لا يجوز العمل بالعام
قبل الفحص عن المخصص والقرينة ولا دليل فيما تمسك به الخصم اما السيرة المذكورة فلانها انما هي
بالنسبة الى اصحاب الائمة فقط لان زمانهم ليس مثل الزمان الذي نحن فيه اذ المخصص والمعارض
لو كان لكان حاضرا في بالهم او في الاخبار التي كانت بايديهم وهم لا يحتاجون الى الفحص بخلاف
زماننا هذا فانا نعلم علما اجماليا ان اغلب العمومات مخصصة وكان بعض الاخبار المتضمنة للتخصيص
مثلا فات منا ولم يصل الى ايدينا فلا بد من الفحص والتفتيش عما في ايدينا الآن فكم من
فرق بين هذا الزمان وبين زمان اصحاب الائمة عم فلا يقاس احدهما على الاخر واما التمسك
بالادلة الدالة على جواز العمل بظاهر الكتاب والسنة فانها على خلاف مطلب المستدل ادل
لانه بعد ان نسخ الكتاب والسنة فليس معناها الا ان جميع الاخبار وكذلك جميع الكتاب
حجة لا جزء دون اخر فاذا كان الاخبار وكلها حجة مثلا فمعنى العمل بها ليس الا الفحص عن الاصل

والارجح

لعله

والارجح عند التعارض ومنه لا يكون العمل على كليهما معا بل لا بد من الفحص عن الارجح والاقوى
منه ويطرح الاخر مثلا ان كانا متباينين وكذلك سائر الاقسام غير المتباينين فتأمل واما المقام
الثاني فادعى الفاضل التوني الاجماع على جواز العمل باصالة الحقيقة من دون فحص عن القرينة وقال
نعم الاحتياج الى الفحص انما هو من جهة المعارض ونحن نقول انه لا فرق في عدم جواز العمل باصالة
الحقيقة قبل الفحص بين القرينة والمعارض كما انه لا بد من الفحص عن المعارض كذلك لا بد من
الفحص عن القرينة ايضا وذلك لان الكلام الصادر عن المتكلم اذا كان المراد الافادة والاستفادة
من هذا الكلام مستقلا من دون حاجة الى شيء اخر كبعض الخطابات الشفاهية والكتب المصنفة
فكما يقول له الخصم واما اذا لم يكن كذلك بل لا بد في تحصيل مراد المتكلم من الفحص والتفتيش لاحتمال ان يكون
لكلامه هذا مخصصا او مقيدا مثلا ولم يكن المراد بالافادة والاستفادة من هذا الكلام مثلا
فلا يجوز العمل بظاهر كلامه الا بعد الفحص عن المعارض والقرينة وظاهر الكتاب والسنة بالنسبة
الينا من قبيل الثاني لا الاول فيقتضي عدم جواز العمل باصالة الحقيقة الا بعد الفحص مطلقا
واما القسم الثاني وهو الظن الذي يعمل لتشخيص ان اللفظ المفرد الفلاني كلفظ الصعيد
او صيغة افعل او المركب الفلاني كالجملة الشرطية حكم الوضع في المعنى الفلاني وان الامر الواقع
عقيب الحظر هل هو ظاهر بقرينة وقوعه في مقام رفع الحظر دون الالزام والظن الحاصل هنا
يرجع الى الظن بالوضع اللغوي او الانفهام العرفي وقبل الشروع في المقال لا بد من تحرير محل النزاع
اولا فنقول كلما كان مدركه العرف كالهيئات وبعض المواد كلفظ ماء وتمر ونحوها مثلا خارج عن
محل الكلام لانه بعد ان صار المدرك هو العرف الذي هو موجود في ايدينا ايضا ولا تفاوت بيننا
وبين من سلف في ذلك لا معنى لجعل الشارع لنا متعبدا بفهمهم بل لا بد من فهم معنى الهيئات من
الرجوع الى العرف فكل ما يفهمه اهل العرف في كل عصر زمان فهو حجة لهم ولذا اختلفوا في صيغة الامر
على اقوال متعددة وادعى بعضهم الاجماع على كونها حقيقة في الوجوب ومع ذلك لا نصغي الى الا
جماع المدعى في هذا المقام لان مدرك الاجماع ليس الا العرف والمتبع هو عرف لا عرف من غاير
وكذا الكلام في الامر الواقع عقيب الحظر مثلا وكذا الكلام في امثال الموارد المذكورة لكن معناها موجوده معانيها

في كل لسان تكلما يفهمونه أهل اللسان بحسب لسانهم من الفرس والروم والترك لشعور المتتبع لهم وليس
لهم الاقتداء والتقليد بفهم الغير نعم ينبغي أن يعلم بعض الموارد الذي ليس فيه من هذا القبيل كلفظ الصعيد
والجوب والغنا وأمثال ذلك مثلا فنقول الظن الحاصل بمعاني تلك الألفاظ مثلا لا يخلو من أقسام ثلاثة
لأنه لا يحصل من أخبار أهل اللغة وأهل الخبرة أو من جهة ذهاب الشهود إلى أن معنى اللفظ الفلاني كذا
مثلا كلفظ الصلوة مثلا بناء على الحقيقة الشرعية لا من جهة ذهاب العامة مثلا ونحن نحرر الأدلة في القسم
الأول أو يعلم حال البواقي بالمقايسة ونقول قد ذهب المشهور المؤيد المنصور إلى كون الظن المستفاد
من قول أهل اللغة وأهل الخبرة حجة واستدلوا على ذلك بوجوه أحدها الإجماع الذي ادعاه جملة من
على حجية الظن الحاصل في معاني الألفاظ من قول أهل اللغة كصاحب القاموس والصحاح وغيرهما
وثانيها تقرير الإمام عم وعدم ردعه وترغيب الناس على مراجعة كتب اللغة وحفظها المدونة من
عصر الصادقين عم وثالثها انسداد باب العلم بالنسبة إلى اللغات وإن كان منفتحا بالنسبة إلى الأحكام
الشرعية كما هو كذلك عند القائلين بالظنون الخاصة مثلا فإن دليل الانسداد بعد ثبوت بقاء التكليف
يقتضي حجية الظن الحاصلة من كلمات أهل اللغة وأهل الخبرة لأن استعلام الأحكام الشرعية من الكتاب
والسنة موقوف إلى المراجعة أهل بعض اللغات المضبوطة في كتب اللغة مثلا ولعلهم ذلك بديهيا ورابعها
ما حكي عن الفاضل السبزواري في هذا المقام من ادعاء اتفاق العقلاء في كل عصر وزمان على صحة
المراجعة إلى أصحاب الصناعات البارزين في صنعتهم البارعين في فنهم هذا أدلة القائلين بجواز
العمل بالظن الحاصل من قول أهل الخبرة بطريق الظن الخاص ونحن نقول إن هذه الأدلة كلها مدخولة
نعم إن تم الإجماع فهو وإلا فتم دعواهم من هذه الأدلة أما تقرير الإمام عليه السلام فلأنا لا نسلم أولا ثبوت
تقريره لأنه منقول بخبر الواحد لا يمكن إثباته به لذلك وعلى تقدير ثبوته لا دلالة فيه على أن تقريره
وترغيبه على حفظ اللغات كان من جهة الحاجة إليها في استنباط الأحكام الشرعية من الكتاب و
السنة لأن ألفاظ الكتاب والسنة ليست من الألفاظ المغلقة المشكلة بحيث يحتاج في استفادة
الأحكام منها إلى مراجعة كتب اللغات بل كانت من الألفاظ المأنوسة التي يعرفها أهل اللسان من
دون مراجعة إليها ويشهد على ذلك ملاحظة الأخبار المتضمنة للأحكام الشرعية كالأخبار المدونة في

الكتب

الاستبصار والفقيه وأمثال ذلك بل كان ترغيبه عم لحفظها من جهة الفوائد الأخر كالفهم الخطب
والأدعية المأثورة عنهم عم المشتملة على بعض الألفاظ كخطبة الشقشقية والصحيفة السجادية
مثلا وغير ذلك وأما الانسداد فلا نسلم أيضا لعدم انسداد باب العلم علينا في اللغات المحتاج
إليها في استنباط الأحكام الشرعية نعم إن سلمنا الانسداد إنما هو في بعض الألفاظ النادرة
الملحقة بالمعدوم كلفظ الصعيد وأمثال ذلك مثلا وذلك لا يوجب ترتب ثبوت اعتبار قول
أهل الخبرة من باب الظن الخاص كما هو ظاهر على المتأمل لأن الانسداد الموجب لحجية الظن إنما هو
الانسداد الكلي أو الأغلبي والمفروض عدمه بكلا التقديرين وأما بناء العقلاء كما ادعاه
الفاضل السبزواري فلأنا نسلم ثبوت بنائهم على حجية قول أهل الخبرة من حيث أنه أهل الخبرة نعم لا
إشكال في أن قول أهل الخبرة من أرباب الصناعات وغيرهم معتبر لكنه لا بد من الحيثية المذكورة
بل في كل مورد من الموارد الثابتة حجية أقوالهم إنما هو من جهة مدرك آخر من المدارك كاعتبار قول
الطبيب فإنه لا يمكن الإشكال في اعتبار قوله إلا أنه لا من حيث أنه من أهل الخبرة بل من جهة دفع
الضرر المظنون واجب عقلا وشرعا وعادة لأن الألفاظ مخالفة قول الطبيب يوجب خوف الضرر
ولا يثبت بذلك حجيته في أمر باب الظن الخاص ولذا لو حصل الظن الشرعي على خلاف ما جوزه
الطبيب لم يسمع قوله عند العقلاء بل يجانبون قوله وكذا اعتبار قول بعض أرباب الصناعات كا
لصراف وأمثال ذلك لأن اعتبار أقوالهم ليس إلا من جهة انسداد باب العلم على الناس في ذلك لعدم علمهم
بمعرفة جيد الجوهر من رديه ولذا يعتمدون على أقوال المخالفين من أرباب الصناعات كاليهود و
النصارى إذا كانوا ماهرين في صنائعهم وكذا اعتبار قول المقوم من أهل الخبرة لأنه ليس من تلك
الحيثية من باب الشهادة ولذا يعتبرون الشرائط المعتبرة في الشاهد من العدالة والتعدد فلو كان
من جهة الخبرة لما كان اعتبار قولهم محتاجا إلى الشرائط المعتبرة في الشاهد من العدالة والتعدد
الشهود فضلا وحاصل الكلام أن اعتبار قول أهل الخبرة في الموارد المخصوصة ليس من حيث الخبرة
بل في كل مورد يحتاج إلى مدرك معتبر كما عرفت التفصيل في بعضها فقس عليه البواقي بما مر آنفا تأمل
وأما الإجماع فيحتمل المناقشة فيه أيضا لأن الإجماع المدعى ليس إجماعا بل ليس إلا إجماعا علميا لم يعلم

وجهه فاذا لم يثبت حجية قول اهل الخبرة من باب الظن الخاص فعدم ثبوت اعتبار الظن الحاصل
للغات من هذا الباب المشهور او ذهاب البعض بالطريق الاولى لعدم مجيء الادلة المذكورة فيها الا انه
والذي يثبت حجيته من باب الظن الخاص في اللغات هو الاصول كاصالة عدم النقل كما اذا
ثبت للفظ معنى بالعرف وشككنا في ان هذا المعنى هو معنى اللغوي او غيرها فبانضمام عدم النقل
يثبت كون هذا المعنى هو المعنى اللغوي ايضا لاتحاد العرف واللغة وكاصالة عدم الاشتراك
فيما اذا ثبت للفظ معنى وشككنا في وجود معنى اخر له فانه ح بمقتضى اصالة عدم الاشتراك
يحكم بانحصار المعنى الحقيقي للفظ لذلك المعنى فقط والحاصل ان القدر المسلم الثابت الحجية في
مباحث الالفاظ في تعيين الاوضاع هما الاصلان المذكوران وما يرجع اليهما بالاخرة
لا غير لاستقرار بناء العقلاء على العمل بهما من زمان آدم ع الى زمان خاتم ع واما امارات
الحقيقة كالتبادر والاستعمال وغيرهما من علائم الحقيقة فالقطعي منها كالتبادر والاستعمال
القطعيين مثلا فلا اشكال في اعتباره واما الظني منها مثلا اذا انضم اليها الاصلان المذكوران
اختار استاد الاستاد ادام بقاءه الحجية من باب الظن الخاص ايضا لكن الاستاد دام ظله تنظر
فيه لعدم الاجماع على الحجية في هذا المقام فلا دليل على الاعتبار ح ومن جملة الظنون الخارجة عن
الاصل الاجماع المنقول بخبر الواحد عند كثير ممن يقول باعتبار الخبر بالخصوص نظرا الى انه من افراد
فيشمله ادلته والمقصود من ذكره هنا مقدما على بيان الحال في الاخبار هو التعرض بين الحجية
مبحث الاجماع المنقول
الخبر وحجيته فنقول ان ظاهر اكثر القائلين باعتباره بالخصوص ان الدليل عليه هو الدليل على
حجية خبر العادل فهو عندهم كخبر صحيح عالي السند لان مدعي الاجماع يحكي مدلوله ويرويه عن
الامام بلا واسطة ويدخل الاجماع ما يدخل الخبر من الاقسام ويلحقه ما يلحقه من الاحكام و
الذي يقوى في النظر هو عدم الملازمة بين حجية الخبر وحجية الاجماع المنقول وتوضيح ذلك
يحصل بتقديم امرين الاول ان الادلة التي اقاموها على حجية خبر العادل لا تدل الا على حجية
الاخبار عن حس لان العمدة من تلك الادلة هو الاتفاق الحاصل من عمل القدماء واصحاب
الائمة صلوات الله عليهم ومعلوم عدم شمولها الا للرواية المصطلحة وكذا الاخبار الواردة

في العمل

في العمل بالروايات المصطلحة وكذا في العمل بالروايات اللهم الا ان يدعى ان المناط في وجوب العمل
بالروايات هو كشفها عن الحكم الصادر عن المعصوم ولا يعتبر ح لكون الحكاية الفاظه ع ولذا يجوز
النقل بالمعنى فاذا كان المناط كشف الروايات عن صدوره ومعناها عن الامام ع ولو بلفظ والفرض
ان حكاية الاجماع ايضا حكاية حكم صادر عن المعصوم ع بهذه العبارة التي هي معقد الاجماع
او بعبارة اخرى وجب العمل به لكن هذا المناط لو ثبت لدل على حجية الشهرة بل فتوى الفقيه
اذا كشف عن صدور الحكم بعبارة الفتوى او بعبارة غيرها كما عمل بفتاوى علي بن بابويه ره
لتنزيل فتواه منزلة روايته بل على حجية مطلق الظن بالحكم الصادر عن الامام ع وسيجيء توضيح الحال
ان شاء الله واما الايات فالعمدة فيها من حيث وضوح الدلالة هي اية النبأ وهي انما تدل على وجوب
قبول خبر العادل دون الفاسق والظاهر منها بقرينة التفصيل بين العادل حين الاخبار و
الفاسق وبقرينة اختصاص التبين بخبر الفاسق بقيام احتمال الوقوع في الندم احتمالا مساويا
لان الفاسق لا رادع له عن الكذب هو عدم الاعتناء باحتمال تعمد كذبه لا البناء على اصابته وعدم
خطائه في حدسه لان الفسق والعدالة حين الاخبار لا تصلح مناطا لتصويب الحدس وتخطئته بالنسبة
الى حدسه وكذا احتمال الوقوع في الندم من جهة الخطأ في الحدس مشترك بين العادل والفاسق
فلا يصلح لتعليل الوقف به فعلمنا من ذلك ان المقصود من الاية ارادة نفي تعمد الكذب عن العادل حين
الاخبار دون الفاسق لان هذا هو الذي يصلح لاناطته بالفسق والعدالة حين الاخبار والحاصل
ان الاية تدل على ان المراد من التبين فيها هو التبين من جهة الصدق والكذب لا الخطأ والغفلة
والصواب بوجوه ثلثة احدها تعليق الحكم بالفاسق لان الخطأ والغفلة بالنسبة اليهما على السواء
فكما ان الفاسق يجوز له الخطأ والغفلة في الامور الحدسية فكذلك العادل بعينه بل ربما يكون
العادل اكثر خطأ وغفلة من الفاسق فلا معنى لتبين خبر الفاسق دون العادل من جهة
الخطاء والنسيان وثانيها ان المراد من النبأ والفاسق انما هو الفسق حالة الاداء دون التحمل وبين
كلا الحالين عموم وخصوص من وجه كما هو واضح لا يحتاج الى البيان وكون المراد من اخبار الفاسق
هو كونه فاسقا في حال الاداء قرينة على كون المراد من التبين من جهة تعمد الكذب وعدمه فقط

دون الخطاء والنسيان لان احتمال الخطاء والنسيان ينفى بالاصل لعدم الاعتناء بهما فى المخاطبات
و ثالثها ان التعليل فى الآية قرينة واضحة على ذلك لانه لا لوقوع فى الندم فى جهة احتمال الخطاء و
النسيان امر مشترك بين العادل والفاسق فلا يصلح ان يكون الامر المشترك مميز الاحدهما دون الآخر
فعلم ان المقصود من التعليل ليس الا التبين من جهة الصدق والكذب لا غير فان قلت ان مجرد ما
على ما ذكرنا لا يوجب عدم قبوليته الخبر لبقاء احتمال الخطاء العادل فيما اخبر وان لم يتعمد الكذب فيجب
التبين فى خبر العادل لاحتمال خطائه وسهوه وهو خلاف الآية المفصلة بين العادل والفاسق
غاية الامر وجوبه فى خبر الفاسق من وجهين وفى العادل من جهة واحدة فان قلنا ان المثبت بالآية
عدم جواز الاعتناء باحتمال التعمد كذبه ينفى احتمال خطائه وغفلته واشتباهه باصالة عدم
الخطأ فى الحس وهذا اصل عليه اطباق العلماء فى كل الموارد نعم لو كان المخبر ممن يكثر عليه الخطاء والاشتباه
لم يعبأ بخبره لعدم جريان اصالة عدم الخطاء والاشتباه ولذا يعتبرون فى الراوى والشاهد
الضبط وفى ايد ما ذكرنا وجوه احدها ما مرت اليه الاشارة وهو انهم اشترطوا فى الراوى والشاهد
الضبط فلو كانت الآية دالة على التبين من الخطاء والنسيان ايضا لما كان لهذا الاشتراط وجه فان
قلت ان عموم الآية يشتمل على كلا قسمى التبين الا ان هذا الدليل خارج مخصص لعموم آية النبأ و
عن ها قلنا ان هذا بعيد عن الانصاف لبس الا سلوك المسلك الاعتساف فعلم ان الآية ليست مثبتا
للاخبار الحدسية او ما فى حكمها فقط وثانيها انه لم يستدل احد من العلماء على حجية فتوى الفقيه
على العامى فى مقام التقليد بآية النبأ مع استدلالهم عليها بآيتى النفر والسؤال والوجه فى ذلك
ليس الا ان فتوى الفقيه للعامى ليس الا الاخبار عن حدسه والآية ليست مثبتا الا للتبين فى
الاخبار الحسية فقط ولذا تركوا الاستدلال بها فى المقام وثالثها ان العلماء ره يشترطون فى المقوم
مع تعدد العدالة الخبرة لئلا يخطئون فى حدسهم فلو كانت الاخبار الحدسية مشمولا للآية المذكورة
لكان يكتفى بالعدل الواحد فى مقام التقويم وليس كذلك فان قلت يعلم هذا اذا اخبر الفاسق بخبر
يعلم بعدم تعمد الكذب فيه يقبل شهادته وخبره لان احتمال تعمد الكذب منتف بالفرض واحتمال غفلته و
خطائه منفى بالاصل المجمع عليها مع ان شهادته مردودة اجماعا قلت ليس المراد مما ذكرنا عدم قابلية

العدالة

العدالة والفسق لاشتراط الحكم بهما وجودا وعدما تعبدا كما فى الشهادة والفتوى ونحوهما بل
المراد ان الآية المذكورة لا تدل على ما نفيه الفسق من حيث قيام احتمال الكذب معه فيكون
مفهومها عدم المانع فى العادل من هذه الجهة فلا يدل على وجوب قبول خبر العادل واذا لم
يمكن نفى خطائه باصالة عدم الخطاء المختصة بالاخبار الحسية ولا تدل الآية على اشتراط العدالة
وما نفيه الفسق فى صورة العلم بعدم تعمد الكذب بل لا بد له من دليل آخر الثانى فى ان لفظ
الاجماع الماخوذ فى افواههم فى مقام نقل الاجماع هل هو الاجماع المصطلح ام لا وبيان ذلك
يستدعى ان نبسط الكلام فى الاجماع المحصل ونبين الاصطلاح من العامة والخاصة فيه حتى
يعلم ما هو المراد من الاجماع المنقول فى كلماتهم فنقول الاجماع لغة هو العزم والاتفاق المطلق
كما صرح به الغزالى وزبادى ومجمع البيان والجوهرى فقد اقتصر بالاول فقط والحاصل ان استعمال
لفظ الاجماع فى اللغة فى معنى الاتفاق مما لا اشكال فيه ولا شبهة تعتريه واما استعماله فى
معنى العزم قال فى القاموس اجمعت الامر وعليه اى عزمت فانشاء وانه كما يتعدى بنفسه يتعدى
بعلى ايضا وورد فى الكتاب العزيز فى موارد ايضا كما فى قوله تعالى واجمعوا امركم وشركائكم اى اعزموا
والواو فى شركائكم يحتمل ان يكون عاطفة فيحتاج تقدير فعل هنا كادعوا اى ادعوا شركائكم
ويحتمل ان يكون بمعنى مع فح لا يحتاج الى تقدير شئ اى اجمعوا امركم مع شركائكم وكذا فى قوله
واجمعوا ان يجعلوه فى غيابة الجب فى حكاية يوسف على نبينا وعليه السلم وكذا ورد فى موارد
اخر من الكتاب العزيز اذ اجمعوا امرهم وهم يمكرون وورد فى النبوى لا صيام لمن لا يجمع الصيام
من الليل اى لم يعزمه والحاصل ان استعمال لفظ الاجماع فى معنى العزم كثير فى الكتاب والسنة
ثم بعض هذه المواضع يصلح ارادة الاتفاق ايضا كما فى الآيات التى تقدم كما هو غير خفى على المتامل
والمعيار فى تشخيص المعنيين انه اذا كان الفاعل مفردا كما فى النبوى المذكور فلا يكون الا بمعنى
العزم وان كان جمعا كما فى الآيات المذكورة فلا يحتمل الوجهين والحاصل انه لا بد من ملاحظة
خصوص الموارد ليتضح المقصود كمال الوضوح هذا وحاصل الكلام انه لا اشكال فى الاستعمال
فى المعنيين المذكورين فى اللغة ولنا الكلام فى ان فى ايهما حقيقة وفى ايهما مجاز او مشترك لفظى

لفظ بينهما فنقول يظهر من الاصوليين اقوال في المسئلة فيظهر من ظاهر كلام الفاضل القمي وصاحب المعالم الاشتراك اللفظي ومن شريف العلماء ومن ضوابط تلميذه انه حقيقة في الاتفاق ومجاز في العزم مستدلين على البيان ودرصحة السلب عن العزم بان يقال بان العزم ليس باجماع وقالوا الايتبادر ان التبادر ويحتمل كونه اطلاقيا لا وضعيا لانا نقول ان الاصل فيه هو الوضعي وادعى بعضهم العكس بمعنى انه حقيقة في العزم ومجاز في الاتفاق مدعيا ان لفظ الاجماع في اللغة القديمة لم يستعمل الا في العزم ولما صار الاجماع حقيقة متشرعة في الاتفاق الخاص في الاصطلاح فاستعمل في العرف في الاتفاق العام ايضا بمناسبة هذا المعنى لا انه بمعنى قديم كالعزم حتى ياتي بكونه حقيقة فيه او مشتركا لفظيا بينهما ويؤيده عدم ذكر الجوهري الا العزم ولا ينافيه ذكر غيره من اهل اللغة الاتفاق ايضا لان ديدن اهل اللغة قد جرى بذكر ما يستعمل فيه اللفظ حقيقة او مجازا كما هو واضح على المتامل ويظهر من الاشارات على ما نقل عنه انه حقيقة في العرف في معنى الاتفاق ومشترك لفظي بينهما في اللغة ويحتمل قويا ان يقال ان لفظ الاجماع لم يستعمل الا في الاتفاق لان الاجماع ماخوذ من الجمع الذي هو ضم شيء اخر سواء كان ضم بعض الاشخاص الى الاخر كما في الاتفاق او جمع الحواس بضم بعضها الى بعض كما في العزم لان العزم على الشيء يحصل بعد جمع الحواس نحو ذلك الشيء ليعزم عليه فاطلاق الاجماع على العزم ليس الا من جهة جمع الحواس على نحو ذلك الشيء ليعزم عليه فالعزم ملزوم على جميع الحواس فالاستعمال في العزم ليس الا من جهة تحقق معنى الاجماع والاتفاق فيه فكان اهل اللغة غفلوا عن ذلك وعدوه معنى غير الاتفاق فتامل في هذا المقام فانه دقيق وهذا الاحتمال وان كان في اوانه الاستاد في مجلس الدرس الا في النفس منه شيء يظهر بعد التعمق والتدقيق وكيف كان فقد نقل من المعنى اللغوي الى المعنى الاصطلاحي ويظهر من بعض كلمات المحقق على ما نقل عنه الاستاد دام ظله انه منقول عن العزم حيث ان الاجماع على المطلق ليس اجماعا على المقيد لان العزم ماخوذ في معنى الاجماع والعزم على المطلق لا يستلزم العزم على المقيد كما هو واضح الا ان الانسب بالنقل ان يكون منقولا عن الاتفاق لكونه من باب نقل الكل الى الفرد الذي هو اظهر افراد المنقول عنه على الثاني يكون من قبيل نقل المباين الى المباين وكيف كان فقد نقل منه الى المعنى الاصطلاحي وهو يختلف لا فرق في

اصطلاح

في اصطلاح العامة شيء وفي اصطلاح الخاصة شيء آخر ففي مصطلح العامة الذين هم الاصل لرد هو الاصل الهم على ما عرفه الغزالي هو اتفاق امة محمد صلى الله عليه وآله على امر ديني في عصر من الاعصار وكذا غيره من علمائهم واورد على تعريفهم هذا وامثاله بان اتفاق الامة لا يتحقق بما بل المعتنى به هو اتفاق المجتهدين الخاصة لان غيرهم من الامة لان غيرهم من الامة ليس لهم مدخلية في الامور الدينية فلا معنى لاخذ اتفاق مطلق الامة في التوقف والذي يختلج ببالي القاصر في الجواب عن الايراد ان مرادهم من الامة من له معرفة لهذا الامر لا مطلق الامة حتى العوام والعارفون به ليس الا علماء الامة وقد اجيب عنه بوجه اخر على ما افاده الاستاد دام ظله وهو ان اتفاق المجتهدين في امر ديني يستلزم اتفاق سائر الامة ايضا لان الناس صنفان اما مجتهد او مقلد والمفروض ان المجتهدين متفقون في ذلك الامر الديني وغيرهم من الامة مقلدون لهم في ذلك الامر فيلزم اتفاقهم ايضا فلا ضير في اخذ الامة في التعريف فصار الحاصل انهم اعتبروا اتفاق الجميع ثم لهم اقوال ثلثة في قدح خروج بعض بالاجماع وعدمه والمعروف بينهم ان خروج البعض ولو كان شاذا ونادرا يقدح في التسمية والحجية وقول اخر بعدم قدح الشاذ والنادر في التسمية فقط واما في الحجية فيقدح فلا يكون حجة وان كان يسمى بالاجماع مع ذلك وقول ثالث بعكس الثاني واما الاجماع في مصطلح قدمائنا رضوان الله عليهم فكمصطلحهم ايضا قال في النهاية التهذيب هو اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد صلى الله عليه وآله وقال صاحب غاية البادي شارح المبادي هو احد علمائنا المعاصرين للعلامة قدس الله اسرارهم الاجماع في مصطلح فقهاء اهل البيت هو اتفاق امة محمد صلى الله عليه وآله على وجه يشتمل على قول المعصوم ع وقال في المعالم الاجماع في الاصطلاح اتفاق خاص وهو اتفاق من يعتبر قوله من الامة في الفتاوي الشرعية على امر من الامور الدينية وكذا غيرهما من العبارات المصرحة بذلك في تعريف الاجماع وغيره من المقامات كما نرى بعينه ونعني وجود المخالف بانقراض عصره ثم الفرق بينهما بينهم من وجهين احدهما ان خروج الشاذ والنادر لا يقدح عندنا لا في التسمية ولا في الحجية ثم لنا التفصيل اخر في خروج معلوم النسب ومجهوله كما ستسمع ان شاء الله وثانيهما ان مناط

الحجية عندنا هو دخول قول المعصوم في بين اقوال المجمعين بمعنى ان حجية الاجماع عندنا من جهة
دخول قول المعصوم بين اقوال المجمعين بحيث لو خلا عن الامام لا يكون حجة ولو اجمع اهل العصر
وعندهم هو عصمة الامة عن الخطأ ابدا الاجماع على امر ديني بحيث لو خلى سند لبنى على ما نستمع
من الآيات والاخبار التي لا دلالة فيها على مطلبهم ابدا الا انهم لا يقولون بوجود المعصوم في
امثال زماننا فكونه حجة عندهم ليس الا من جهة عصمة الامة اذا اجمعوا على امر ديني ممن لا موجود
ولذا اورد على العلامة في نكاح القواعد حيث عد خواص النبي صلى الله عليه وآله قال من جملة
خصائص امته نبينا محمد صلى الله عليه وآله عصمة امته بان هذا موافق لمذهب العامة القائلين
بعصمة الامة عن الخطأ عند الاجماع على شيء واجاب عنه الفاضل الهندي ان المراد من عصمة امة
النبي صلى الله عليه وآله العصمة من المسخ والخسف والجواب التحقيقي عنه ان امة النبي صلى الله عليه وآله
معصومة عن الخطأ بمعنى ان الامة من هو معصوم عن الخطأ كالائمة الاطهار صلوات الله عليهم لانهم
ابقى من امة النبي صلى الله عليه وآله فيصدق ان امة النبي صلى الله عليه وآله معصومة بهذا المعنى لا ان
جميع الامة كذلك حتى يرد ما يرد فتأمل فاذا عرفت ان الاجماع المصطلح وان اصطلاح العامة والخاصة
مختلف فنقول ان النسبة بين مصطلح العامة وقدماء الخاصة بحسب المصداق الخارجي عموم من وجه
لاجتماع الفرقتين فيما اتفق جميع علماء العصر من العامة والخاصة على امر ديني ولافتراق العامة
فيما لو اتفق جميع علماء العصر في امر ديني الا الامام عليه السلم فانهم يقولون بكونه اجماعا من جهة
عدم اعتقادهم على وجود الامام في هذا العصر معتقدين بعدم امكان عمر الامام الى هذا الزمان
فعلى هذا مذهبهم لم يخرج احد من العلماء لما عرفت من عدم قولهم بوجود سلطان العلماء في هذا
الزمان والخاصة فيما لو اتفق جميع الامة علماء العصر من الخاصة فقط مع الامام ع فانه اجماع
عندنا وحجة وان لم نقل بتسميته اجماعا على مصطلح القدماء لمكان اعتبارهم اتفاق جميع العلماء
حتى العامة والحاصل انه حجة عندنا لكون الامام فيهم وان لم نقل بتسميته اجماعا واما بحسب
المفهوم فالنسبة بينهما عموم مطلق على القول بقدح خروج الشاذ والنادر في انعقاد الاجماع
عندهم لان كلما كان اجماعا عندهم فهو اجماع عندنا دون العكس ومن قد عرفت ما تقول به ان

اتفق

اتفق جميع علماء الخاصة فقط مع وجود الامام فيهم وهم لا يقولون به اجماعا وعموم من وجه ايضا على
القول بعدم قدح خروج الشاذ والنادر عندهم كما هو احد المذاهب الثلثة المنسوبة اليهم واما
مادة الاجتماع وكذا مادة الافتراق من جانب الخاصة فقد عرفتهما ولا نعيد واما مادة
الافتراق من جانبهم فكما لو اتفق جميع علماء العصر من العامة والخاصة ويكون الشاذ الخارج
هو الامام ع مثلا فانه اجماع عندهم لعدم قدح خروج الشاذ من الاجماع بخلاف الخاصة فانهم
لا يقولون بكونه اجماعا مع علم وجود الامام فيهم ولو اتفق جميع اهل العصر ولذا قال بعض المتأخرين
منا ان المدار على وجود الامام فاذا افترق الامة على فرقتين وكان الامام مع احدهما فقولهم حجة
وان كانوا قليلين والفرقة الاخرى في غاية الكثرة هذا كله في مصطلح العامة وقدماء الخاصة
واما المتأخرين منهم فقد افترقوا على فرقتين منهم قال ان الاجماع هو اتفاق جميع العلماء بحيث
اصطلحوا في الاجماع على ذلك فلا مشاحة فيه والا فليس هو الا النزاع لان المدار في الحجية عندنا
هو وجود قول المعصوم في ما بين اقوال المجمعين فبعد وجود الامام فيهم تسامحوا في اطلاق
الاجماع عليه وان لم يكن اجماعا اصطلاحيا الآن لمكان حجيته لوجود المناط الذي قول الامام
فاطلقوا عليه الاجماع مسامحة والفرقة الاخرى قال انه عبارة عن اتفاق جماعة من علماء العصر بحيث
يكشف عن رضا الامام ع دون قوله فنقول انه على تقدير عدم اصطلاح خاص لهم فيه كما هو الظاهر
ان هذا تسامح في تسامح لانهم تسامحوا اولا في عدم اعتبار الكل كالفرقة الاولى وثانيا في عدم
اعتبار دخول قول الامام ع في ما بين اقوال المجمعين بل اعتبروا الكشف عن رضائه ع ولو ما
بضمام بعض القرائن على اتفاق البعض هذا تمام الكلام في بيان الاصطلاحات فيه نعم بقي الكلام في
ان الاجماع هل هو دليل مستقل في عرض الادلة الاخر كالكتاب والسنة والعقل او انه داخل
في السنة الجملة لكونه كاشفا عن قول الامام ع اجمالا وليس الا دليلا مستقلا في عرض الادلة
الثلاثة الباقية فنقول ان المعروف فيما بين العامة العمياء انه دليل مستقل براسه كالكتاب
والسنة والعقل وليس داخلا في السنة الا ان من لاحظ ادلتهم التي اقاموها على حجية الاجماع
لقطع الاختلاف في ذلك وذلك لان ادلتهم على حجية الاجماع ثلثة الآيات ومن يشاقق الرسول

قوله

من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم والاخبار مثل
لا تجتمع امتي على الخطاء وفي لفظ اخر لم يكن الله ليجمع امتي على الخطأ واما الاجماع حيث قالوا ان العلماء
اجمعوا مع القطع بتخطئة المخالف للاجماع اما الاثبات فالظاهر منها ان الاجماع دليل مستقل
في اثبات الحكم كالكتاب والسنة والعقل لانه تعالى جعل متابعة غير سبيل المؤمنين موجبا للوعيد
كمشاقة الرسول حيث جعله في مقابلة المشاقة فكما انه حرام فكذلك متابعة غير سبيل المؤمنين فيظهر
منه ان الذي يخالفه سبيل المؤمنين بنفسها موجب للعقاب والوعيد واما الاخبار فالظاهر
عكس ذلك وان الظاهر منها ان الاجماع كاشف عن الحكم لا انه جاعل كالادلة لان الخطأ
مقابل للصواب ومعناه ان الامة لا يجتمعون على ما هو غير الواقع ويظهر منه ان الاحكام
مجعولة في الواقع وان الامة لا يخطئون في الوصول اليها بعد الاجماع واما دليل العقل الذي هو الاجماع
فهو محتمل الوجهين لان التخطئة في قولهم ان العلماء اجمعوا على تخطئة مخالف الاجماع ان كانت مقابلة
للصواب فهو كالاخبار في افادة كونه كاشفا عن الواقع لا انه دليل مستقل وان كانت مقابلة
للثواب بمعنى ان العلماء اجمعوا على ان المخالف للاجماع اثم وعاص فكالآيات في افادة كونه دليلا
مستقلا كما هو واضح على المتامل هذا كله بناء على مصطلح العامة واما على مصطلح قدماء الخاصة
فليس دليلا مستقلا بل هو داخل في السنة وذلك لانه نقل ان علم الهدى المذكور عنده الاجماع
قيل له ان العامة قالوا بوجوب الاجماع فاجاب بعد التامل انه لا يخالف على مذهبنا ولا يضرنا لانه
داخل في السنة المجملة لانه كاشف عن قول الحجة اجمالا ونقل مثل هذا الكلام عن ابن زهرة ثم ابن ادريس الذي
هو من قدماء اصحابنا ايضا وحاصل الكلام انه على مصطلح القدماء ليس دليلا مستقلا بل داخل
في السنة المجملة كما عرفت واما على مذاق المتاخرين فظاهر الفرقة الاولى من الفرقتين المذكورتين
انهم كالقدماء في ذلك واما الفرقة الثانية القائلين بكون الاتفاق كاشفا عن رضاء المعصوم دون
قوله فالظاهر من كلماتهم انه ليس دليلا مستقلا في عرض الادلة الاخر وذلك لانه على مذهبهم كاشف
عن الرضا الذي هو الواقع وليس مثل القول حاز قلت لا نسلم كون الاجماع دليلا مستقلا في مصطلح
الفرقة الثانية ايضا بل هو كاشف عما صدر من الاخبار وان جميع الاحكام صدرت من اصحابها

مخزون

مخزون عند اهل العصمة صلوات الله عليهم فعلى هذا يكون الاجماع كاشفا عما صدر منه تعالى ومخزون
عند الائمة صلوات الله عليهم قلنا لا يقدح ذلك في الكاشفية لا الاستقلال والا لكان العقل ايضا غير مستقل
لقاعدة التطابق لان كلما حكم به العقل فقد حكم الشرع فيكون العقل كاشفا عما حكم الشرع مع انه
لم يقل به احد فاذا عرفت الاصطلاحات الواقعة في الاجماع من العامة والخاصة فاعلم ان
الكلام في الاجماع يقع في موضعين احدهما في الكاشف وثانيهما في المنكشف لان الاجماع
لانه كاشف وكلما كان كذلك فلا بد له من المنكشف اما المنكشف فهو على خمسة اقسام لان الاجماع
الذي هو عبارة عن الاتفاق اما يكشف عن الحكم الواقعي سر عز شانه بمعنى ان ما انعقد عليه الاجماع
هو حكم الله الواقعي الثابت في اللوح المحفوظ او يكشف عن قول الامام الذي هو اعم من الحكم الواقعي
والظاهري بمعنى ان الاجماع يكون كاشفا عن صدور ما انعقد عليه الاجماع من الامام ع
بمعنى ان هذا الحكم صدر من لفظ الامام ووجه كونه اعم من الحكم الواقعي والظاهري ان ما صدر
عن الامام كما انه يحتمل ان يكون حكما الله واقعيا يحتمل كونه حكما ظاهريا موافقا للتقية مثلا او غير ذلك
من المصالح الداعية لابرازه ع الحكم الظاهري لا الواقعي او يكشف عن صدور نص من الامام بمعنى
ان اتفاق المجمعين يكون كاشفا عن انه صدر من الامام نص كقوله انما الاعمال بالنيات مثلا و
اتفاق المجمعين انما هو من جهة هذا النص بمعنى ان كلهم اتفقوا بمضمون هذا النص المخصوص
الصادر عن الامام ع فتجري فيه الاحتمالات الجارية في اللفظ من العموم والخصوص والاجمال و
البيان او غير ذلك او يكشف عن وجود قاعدة كلية مستفادة من العقل والنقل كتابا وسنة
بمعنى ان الاتفاق المذكور يكون كاشفا عن ان مدرك المجمعين في هذا الاجماع هو قاعدة مستفادة
من الادلة الثلاثة او يكشف عن وجود خبر واحد معتبر بمعنى ان الداعي على اتفاق المجمعين على
هذا الحكم هو الخبر الواحد المعتبر وهو المدرك لهم في الاجماع المذكور ولا يخفى عليك ان الاجماع
حجة عندنا على التقادير الخمسة المذكورة اي سواء كان المنكشف هو حكم الله الواقعي او غير ذلك
من الاقسام الاربعة الباقية وان اعلى المراتب هو الاول بحيث لا يمكن تعارض اجماع اخر عليه بمعنى
ان المنكشف اذا كان الحكم الواقعي لا يمكن تعارض الاجماعين في مورد واحد لان حكم الله الواقعي

متعذر بخلاف الاقسام الثلاثة لامكان ذلك فيها وان اهون المراتب هو المرتبة الخامسة وتحصيل
هذا القسم لنا المحصل من سائر الاقسام بل ادعى السيد اسد الله على ما نقل عنه الاستاد استحالة
تحصيل هذا القسم لنا دون غيره من الاقسام وان تعيين هذه الاقسام الخمسة في الموارد المخصوصة
موكول الى نظر الفقيه وليس له ضابط كلي بل استخراج ان الاجماعات المخصوصة في الموارد المختلفة
كاشف عن واحد من الاقسام الخمسة المذكورة موقوف الى نظر الفقيه واذا كان المنكشف هو
القسم الخامس فتظهر الثمرة فيما كان في المقام خبر صحيح تفصيلي بمعنى انا نعلم تفصيلا بكونه مسموعا
وضبط فيتقدم ذلك على هذا الاجماع لان الاجماع على التقدير المذكور يكون كاشفا عن وجود خبر
واحد معتبر لكن اجمالا لا نعول تفصيلا والخبر الصحيح المفروض كونه في مقابل الاجماع نعلمه
تفصيلا ولذا قلنا يتقدم على الاجماع المذكور لاحتمال خطأ المجمعين في فهم دلالة الخبر الواحد الذي
هو مدرك الاجماع وان كان بعيدا بخلاف الخبر الصحيح الاخر المفروض كونه في مقابله لانا نعلمه
تفصيلا ونعرف دلالته وعدم اجماله هذا تمام الكلام في المنكشف عنه واما الكاشف فهو ايضا على — نحو المنكشف عنه
اقسام لانه اما اتفاق جميع علماء الخاصة حتى الامام ع او اتفاق جملة منهم معه عليه السلم او اتفاق
جميع علماء الخاصة دونه عليه الصلوة والسلام بمعنى انا نعلم خروج الامام عن المجمعين وهذا
القسم الاخير على قسمين لان الكاشف اما هو الاتفاق نفسه من دون ملاحظة بعض القرائن
والاحوال او مع ملاحظتها كموافقة الشهرة ومخالفة العامة الى غير ذلك من القرائن المنكشفة بالحال
او المقال وعلى التقديرين اما الاتفاق الكاشف هو اتفاقهم قولا وعملا اما القسم الاول
فهو اتفاق كلهم مع الامام عليه السلم وكذلك القسم الثاني وهو اتفاق جمع منهم مع الامام
عليه السلم ولا يخفى عليك ان مدرك العلم باتفاق العلماء حتى الامام ع في الحكم بوجوب شيء او حرمته
مثلا متصور على وجوه احدها ان يكون المدرك في العلم بذلك وجود اية واضحة الدلالة
في الكتاب العزيز اذ مع وجود الاية لا مجال لاختلاف العلماء فيعلم من ذلك اتحاد فتاوى العلماء مع
قول الامام وثانيها ان يكون ما انعقد عليه الاجماع مما يستقل به العقل بعنوان القطع كحرمة الظلم
والعدوان وحسن العدل والاحسان فانه يعلم ح ايضا اتحاد فتاوى الفقهاء مع الامام لكن

التعلق

التعلق فيما يستقل بحكمه العقل بعنوان القطع فلا بد ان يحكم بطبقه وثالثها الاستقراء التام الموجب
لحصول الحدس باتفاق جميع العلماء حتى الامام ع بان يتجسس عن اكثر فتاوى العلماء بحيث
يحصل القطع باتحاد الباقين لهم في الفتوى وان لم يعلم الباقين باشخاصهم واعيانهم ولكن
من كثرة المزاولة والمطالعة بفتاوى المعروفين يحصل القطع باتفاق الباقين لهم في الفتوى
وهذه هي الوجوه المتصورة في المقام والمعروف بين القائلين بهذا القول هو القسم الاخير الذي
يحصل القطع باتحاد الفتاوى بطريق الحدس ويرد على هؤلاء الجماعة القائلين بهذه المقالة وجوه
الاول ما اورده صاحب المعالم وغيره من عدم امكان الاطلاع على الاجماع في مثل امثال زماننا
بل من زمان يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا لانتشار العلماء في شرق العالم وغربه مع فقد — بدلا
معرفتهم وعدم امكان نقل فتاويهم الا على سبيل النقل المتواتر او الاحاد حيث يعتبر اجتماع القرائن المفيدة — يعتبرا
للعلم والحاصل ان تحصيل الاجماع على مقالة هؤلاء الجماعة في امثال زماننا دونه خرط القتاد
والثاني انه يلزم اتحاد الدليل والمدلول لان اتفاق العلماء مع الامام كاشف ودليل والمدلول هو قول
الامام ع فبعد اخذ دخول قول الامام في اقوال المجمعين يلزم المحذور المذكور اذا اعتبر في الدليل ان يقدم
على المدلول وهو لا يمكن في المقام اللهم الا ان يقال ان قول الامام دليل باعتبار انه عالم ومدلول باعتبار
انه امام والاول ماخوذ في كلية الكبرى بعنوان الاجمال والثاني في النتيجة بعنوان التفصيل والثالث — بدل و امام صح
انهم ذكروا ان مناط هذا التقرير في حجية الاجماع مما يرجع الى ترتيب الشكل الاول البديهي بان يقال
ان الامام من العلماء لانه سيدهم والعلماء كلهم قائلون بذلك فالامام قائل بذلك ونحن
نقول انه لا حاجة في اثبات ذلك الى اخذ النتيجة والالتفات بها لان الكبرى كما فيما نحن فيه في المقام لانه
بعد ان حصل العلم بالكبرى الكلية بواحد من المدارك الثلثة المذكورة حصل العلم الاجمالي بدخول
قول الامام فيهم الذي هو المناط في الحجية ولا حاجة الى العلم التفصيلي الحاصل في النتيجة لان المعتبر
هو قول الامام اعني الذات المعين المجرد عن اعتبار الاتصاف بوصف الامامية او العالمية ولا
مدخلية للاتصاف باحد الوصفين في حجية قوله ع وهو موجود في الكبرى الكلية من دون
الالتفات الى النتيجة وهذا هو الفارق بين الشكل المرتب في المقام وبين سائر الاشكال اذ

اذ المقصود في مثل قولك كل انسان حيوان وكل حيوان جسم فكل انسان جسم اثبات الجسمية للانسان بوصف انه انسان وهو لا يحصل الا باخذ النتيجة لان جسمية الانسان وان كان معلوما في الكبرى الكلية بعنوان الحيوانية الا انه لا بعنوان الانسانية بل بعنوان الحيوانية المقصود اثباتها له بوصف الانسانية وقد عرفت ان اثبات ذلك يحتاج الى اخذ النتيجة بخلاف المقام فان المقصود اثبات حجية قول الامام وهو يوجد فيه العلم بالاتصاف بوصف الامامية حتى يحتاج الى الالتفات الى النتيجة واخذها بل المعتبر هو قول الامام المعين عليه السلم باي وصف اتصف وهو حاصل في الكبرى الكلية لانه عليه السلم داخل على العلماء المفروض اتفاقهم في الفتوى فيها مع ان هولاء الجماعة اشترطوا في انعقاد الاجماع على الطريقة المذكورة وجود مجهول النسب في ما بين المجمعين ليحصل العلم الاجمالي بدخول الامام فيهم اذ لو كان كلهم معروفي النسب لكان الامام مشخصا معينا فالمعتبر قوله لا الاجماع لان حجية الاجماع من جهة الكشف عن قوله عم فبعد معلومية قوله بعينه لا اعتداد بالاجماع وفيه اولا انه لا حاجة في الاجماع الى اشتراط هذا الشرط لامكان تحققه من دون تحقق الشرط المزبور كما لو اجتمع العلماء مع الامام في مجلس واحد وافتى كلهم بفتوى واحد ولكن لم يعلم قول الامام بعينه فالحد المذكور يصدق على هذا مع فقد الشرط المذكور وثانيا انه لو فرض اتحاد مجهول النسب بان يكون واحدا فاذا عرف اقوال العلماء المعروفين بالنسب علم ان الامام هو هذا المجهول فيكون المعتبر هو قوله لا الاجماع مع ان الحد صادق عليه والشرط محرز وليس من افراد المحدود وثالثا لو فرضنا تعدد المجهولين بالنسب لكن الخارج هو اكثر المعروفين بالنسب فح لا اشكال في صدق الحد على مذاق الطائفة الاخرى من المتقدمين الاخذين في الحد الاتفاق جملة من العلماء مع العلم بدخول الامام فان الحد صادق على الفرض المذكور مع كون الشرط محرزا مع انهم لا يقولون بانه للاجماع بل يسمونه اجماعا فتامل ثم اعلم انه بقي لنا كلام في الايراد الثاني وهو لزوم اتحاد الدليلين الدال والمدلول وتقريره بوجه اخر انه لم يتعقل كاشفية الاتفاق عن قول الامام عم لان تحصيل الاتفاق لا بد وان يكون من احدى المدارك الثلثة المذكورة وكل واحد منها كما يفيد حصول الاتفاق كذا يفيد كونه قول الامام بمعنى ان حصول

الاتفاق مع قول الامام في عرض الاخر ولا يترتب بينهما كما هو مقتضى الكاشفية فلا معنى لكون الاتفاق كاشفا عن قول الامام عم مع كون هذا احدهما في عرض الاخر وحصولهما بحصول واحد نعم لو كان لحصول الترتيب هنا مجال لكان لما نحن فيه القول بالكاشفية وليس فليس فيما ذكرنا من تقرير الايراد اظهر وانطباق الجوابين اللذين اجيب بهما عن الايراد المذكور بالايراد احدهما ما اجاب به المرتضى اعلى الله درجته حيث قال بعد عرض اصطلاح العامة في الاجماع ان الاجماع ليس دليلا ان الاجماع ليس دليلا عندنا بالخصوص بل الدليل هو قول المعصوم ولما كان الاتفاق على اصطلاحهم مستلزما للكشف عن قول الامام عم عندنا وان كانوا اي العامة لا يقولون بالكشف كما عرفت سابقا قلنا بحجيته من جهة كونه كاشفا عن قول الامام عم ووجه عدم انطباق هذا الجواب بالايراد المذكور واضح لان كلامه قده هذا ليس في هذا المقام بل كان في مقام الجواب عن الاعتراض الوارد عليه قده بان الاجماع على هذا يكون دليلا مستقلا فكيف تعدونه من جملة الادلة الاربعة وفي عرضها فاجاب السيد عن هذا الاعتراض بانه ليس دليلا في مقابل الادلة الثلاثة الاخر عندنا بل هو داخل في السنة فيكون الحاصل ان السنة على قسمين تفصيلية واجمالية والاجماع من الاخير ولكن يرد على السيد قده ما لا معنى لعد السنة من جملة الادلة لان الدليل هو عبارة عما يوصل الطالب الى المطلوب والاجماع على هذا الاصطلاح يكون دليلا لقول المعصوم الذي هو دليل للواقع فيكون دليلا للدليل فكيف فيكون كتاب الله شراه كونه دليلا مستقلا الا اللهم الا ان يقال ان مراده من انكار دليليته انكار كونه مستقلا دليلا واسطة كالادلة الثلاثة الاخرى كالكتاب والعقل والسنة ادلاء على الاحكام الواقعية بلا واسطة فليس الاجماع المذكور كذلك وثانيهما ما اجاب به الفاضل القمي طاب ثراه حيث قال وان قيل ان علم انه قال بشيء سابقا ثم فلا معنى للاعتماد على اتفاق سابقهم فالمعتمد هو قوله والا فكيف يقال انه موافق لهم قلنا فرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي وكلامنا انما هو في العلم الاجمالي وما علم قوله بالتفصيل فالكلام فيه هو ما ذكرت من باب كلية الكبرى في الشكل الاول فان العلم بجسمية الانسان في ضمن قولنا كل حيوان جسم بالاجمال لا بالتفصيل حتى يستلزم الدور كما اورده بعض المتصوفة على اهل الاستدلال ووجه عدم انطباق الجواب المذكور على ما اوردناه

على طريقة القدماء ان العقدة الاولى من قوله ره وهي قوله فان قيل الى قوله والا في مقام اخر على ما يظهر من انسياق العبارة والعقدة الثانية وهي قوله ره والا فكيف يتوانه عليه سلم موافق لهم في مقام اخر اما الاولى فكانها في مقام منع كون الاجماع دليلا مستقلا في عرض الادلة الاخر فالجواب عنه على هذا التقدير ما اجاب عنه السيد ره وتم على التفصيل السابق والثانية في مقام رد الدور الوارد على اهل الاستدلال ومقامنا هذا في جملة جزئيات المسئلة لكونه مشتملا على الشكل الاول كما ذكره الفاضل القمي ره فاجاب عنه بالفرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي وتصويره الدور الوارد في المقام ان العلم بالنتيجة موقوف على العلم بدخولها بكلية الكبرى لانها اى النتيجة من جملة افرادها وبدون دخولها في الكبرى لا تحصل الكلية فيها اى في الكبرى وكذا العلم بكلية الكبرى موقوف على العلم بالنتيجة ولا يحصل الكلية بدونها هذا هو معنى الدور فاجاب ره بالاجمال والتفصيل يعني ان العلم في النتيجة في كلية الكبرى اجمالي وفي النتيجة تفصيلي فتامل في المقام والحق في الجواب في رد الدور ان ههنا علمين ولا ربط لاحدهما بالاخر وبعد انضمام احد العلمين بالاخر يحصل العلم بالنتيجة وذلك في المثال المفروض كل انسان حيوان وكل حيوان جسم احدهما العلم بالانسان بوصف الحيوانية وثانيهما العلم به بوصف الجسمية بواسطة كون الانسان من افراد الحيوان المتصف بالجسمية فبعد ملاحظة العلمين وانضمام احدهما بالاخر يحصل العلم بكون الانسان الذي هو مفاد النتيجة وليس في المقام اجمال والتفصيل بين كما ذكره الفاضل المذكور لانه دعا بان هذا الانسان غير العلم الاجمالي الحاصل في الكبرى لذهول كون الانسان فردا من الحيوان فتم جيدا فانه من مزال الاقدام فعلم مما ذكرنا ان ما اجاب به الفاضل القمي ره لا ينطبق على جوابه عن الايراد المذكور لما عرفته من كون كل واحدة من فقرتي كلامه ناظرا الى مقام اخر غير الايراد المذكور هذا كله على ما ادعاه الاستاد دام ظله العالي من كون كلام الفاضل القمي ره في مقام الجواب عن الايراد المذكور ولكنا بعد التامل والتفكر ما افهمنا كون كلامه ره في مقام الجواب عن الايراد المذكور ولعلم اشعاد كلامه على ذلك ولعل ذلك من قصور فهمي وقلة تاملي فعليك بالتامل التام في هذا المقام لتنجلي لك حقيقة الاجمال والتخلص عن العيل والقال هذا تمام الكلام في القسمين الاولين من اقسام الكاشف واما القسم الثالث وهو كون اتفاق العلماء كلا او جملة منهم

طريقة السيد صدر

عن الامام عن قول الامام عم وهو على اقسام منها الطريقة التي اختارها السيد صدر الدين وجملة من المتاخرين وهي انه يمكن احصول العلم براى الامام عم من اجتماع جماعة من خواصه على فتوى مع علم ظهور مخالفهم وكذلك يمكن العلم براى كل رئيس بملاحظة اقوال متعقبة بتبعته كما لو فرض ان فقيها له تلامذة عدول لا يردون الا عن راى فقيههم ولا يصدرون الا عن معتقده فاجتمعوا على فتوى من دون ان يسندوه الى فقيههم ولم يعلم مخالفة لاحدهم فيه يمكن حصول العلم بذلك بانه راى فقيههم فكذلك يمكن العلم بفتوى جمع كثير من اصحاب الصادق عم من قبيل زرارة ابن اعين ومحمد بن مسلم وليث المرادي وبريد بن معوية والعجلي والفضيل بن يسار ومن الفضلاء الثقات العدول وامثالهم من دون ظهور مخالف منهم ان ذلك فتوى امامهم ومعتقده وطريقة ذلك هو الحدس والوجدان وهذه طريقة معروفة لا يجوز انكارها فاذا احصل العلم بذلك بمعتقد امامهم فلا ريب في حجيته بل يمكن ان يدعى بثبوته في امثال زماننا ايضا بملاحظة تتبع اقوال علمائنا فانه لا شك في انه افتى فقيه عادل ما هو حكم هو بنفسه بورث ظنا بحقيته وانه ماخوذ من امامه واذا ضم اليه فتوى فقيه اخر مثله يزيد بذلك فاذا انضم اليه اخر واخر حتى يستوعب قولهم بحيث لم يعرف المخالف فيمكن حصول العلم بانه راى امامهم لا يخفى عليك ان هذه الطريقة مسلمة مفيدة للعلم لكن بالنسبة الى الزمان الحضور وفي حق اصحاب الائمة صلوات الله عليهم لانه يمكن تحصيل العلم من فتاوى جملة من اصحاب الصادق عم كزرارة ابن اعين ومحمد بن مسلم وغيرهما من الثقات بكون ما افتى به موافقا لفتوى امامهم ودليلهم كما يمكن فرض ذلك من التلامذة الثقات بالنسبة الى الفقيه الا انها اى هذه الطريقة لا تتم في امثال زماننا ولا يصح ان يكون كاشفا عن راى الامام عم وليس ذلك اجماعا في مصطلح القدماء من اصحابنا وان قلنا بكون حجة بعد فرض حصول العلم لكنه ليس اجماعا في الاصطلاح فهنا حصل لنا دعويان احدهما عدم كون ذلك اجماعا في مصطلح القدماء وثانيهما عدم تمامية تلك الطريقة في الكشف عن قول الامام اما الاول فلعدم لزوم الاجماع المصطلح في هذه الطريقة منها اشتراط اتفاق جميع العلماء ومنها كون اشتراط وجود مجهول النسب في المجمعين ومنها عدم جواز تعاكس شطري الاجماع بمعنى انه تتفق طائفتان على حكمين في المسئلة كان قال احدهما بالوجوب مثلا والاخرى

بالحرمة فليس لها العاكس بان يقول القائلون بالحرمة و بالعكس وكل واحد من تلك اللوازم الثلثة مفقود في المقام اما في الاول فلحصولها باتفاق البعض من دون حاجة الى اتفاق الكل واما الثاني فلعدم الحاجة في هذه الطريقة الى وجود مجهول النسب في المجمعين بل لو كان كلهم معروفي النسب لحصلت الطريقة ايضا واما الثالث فبجواز تعاكس شطري الاجماع في هذه الطريقة مثلا وانتفاء اللوازم يقضي بعلم انتفاء الملزوم ايضا واما الثاني اعني عدم تماميته كونه كاشفا عن قول الامام عم بالنسبة الى علماء امثال زماننا فلان غاية ما يتصور للكاشفية طريقان لا ثالث لهما احدهما ان يكون فتاوي علماء كل عصر من الاعصار بطريق النقل بان نقل علماء هذا العصر فتاوي علماء العصر السابق على عصرهم وهكذا الى عصر اصحاب الصادق عليه السلام او الباقر عم بحيث تكون الفتاوي التي في ايدينا اليوم من صغائر الاجماع هي فتاوي اصحاب الائمة عم وهذا في غاية الاشكال لوضوح عدم نقل احد من العلماء فتاوي اصحاب الائمة صلوات الله عليهم بل كلما يفتون به العلماء هو ما يحصل لهم بطريق الاجتهاد ولهذا الحديث والرواية لا بطريق نقل اصحاب الائمة عم بل كان ديدن الاصحاب في الاغلب جاريا على نقل متن الرواية ولذا قال الامام عم رب ناقل فقه الى من هو افقه منه نعم نقل بعض الفتاوي في الكافي عن فضل بن شاذان بانه كان افتى بذلك ... وثانيهما ان يكون بطريق الكشف بان يكون فتاوي علمائنا الان كاشفا عن فتاوي الاصحاب بمعنى ان العلم يستكشف من فتاوي علماء هذا العصر كانت مثل ذلك وهكذا الى زمان اصحاب الائمة عم وهذا اشكل من سابقه لانا نرى بالعيان وبالوجدان اختلاف فتاوي المتاخرين مع فتاوي المتقدمين في اغلب الموارد الا ترى ان بناء المتقدمين في خصوص ماء البئر كان على النجاسة ونقلوا على ذلك الاجماعات الكثيرة ومع ذلك كله كان بناء المتاخرين كلهم على الطهارة بل كادان تكون اجماعيا وامثال ذلك من اختلاف فتاوي القدماء مع فتاوي المتاخرين في غاية الكثرة فكيف يمكن ان يقال يكون فتاويهم كاشفا عن فتاوي القدماء فضلا عن اصحاب الائمة صلوات الله عليهم رضا فحاصل الكلام انه لا يتم هذه الطريقة بالنسبة الى زماننا لغير لا سيما في امثال زماننا مع ملاحظة طول الزمان واختلاف فتاوي العلماء في كل عصر من الاعصار ومنها طريقة الشيخ وسبقه على ذلك السيد المرتضى الا انه رجع عنها ولحقه بعض من تاخر عنه بل

ربما

ربما نسب الى الاكثر وهي قاعدة اللطف وينبغي الكلام هنا في موضعين احدهما في ان هذه الطريقة التي ارتضاها الشيخ هو طريق كاشف عن الاجماع المصطلح عند القدماء ويسمى بالاجماع ايضا كما يظهر من كلام الفاضل القمي وصاحب المعالم وغيرهما من بعض المتاخرين او انه طريق اخر في عرض الاجماع وان كان حجة لكونه كاشفا عن رضا الامام الا انه لا يسمى بالاجماع كما يظهر من كلام الفاضل النراقي في المناهج ويظهر الثمرة في الاجماعات المنقولة لانه ان كان كاشفا عن الاجماع المصطلح بان يكون طريقة اللطف كاشفة عن حصول الاجماع المصطلح عند القدماء فلا اشكال في قبول الاجماعات المنقولة عن الشيخ وان كان طريقا اخر في عرض الاجماع فيشكل الامر في قبول تلك الاجماعات المنقولة عن الشيخ بناء على عدم تمامية قاعدة اللطف عندنا كما سيظهر لك ان شاء الله تعالى لاحتمال ان يكون مراد الشيخ من تلك الاجماعات الحاصلة من طريقة اللطف التي عرفت انه عندنا الظاهر ان مراد الشيخ كون هذه الطريقة كاشفة عن الاجماع المصطلح لا انها طريقة اخرى في مقابل الاجماع كما فهمه صاحب القوانين وان كان مقتضى ما ذكره الشيخ من الادلة على ما اختاره هو ما فهمه صاحب المناهج الا انه يظهر من كلامه في اكثر ان القاعدة المذكورة طريقة لفهم الاجماع المصطلح الكاشف عن قول الامام عم حيث قال في مقام الرد على السيد المرتضى حيث قال السيد ره انه يجوز ان يكون الحق عند الامام والاقوال كلها باطلة ولا يجب عليه الظهور لانا اذا كنا نحن السبب في استتاره فكل ما يفوتنا من الانتفاع به وبما يكون معه من الاحكام يكون قد فاتنا من قبل انفسنا ولو ازلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به وادى الينا الحق الذي كان عنده انتهى قال الشيخ ره وهذا عندي غير صحيح لانه يؤدي الى ان لا يصح الاحتجاج باجماع الطائفة اصلا لانا لا نعلم دخول الامام عم فيها الا باعتبار الذي بيناه ومتى جوزنا انفراده بالقول وانه لا يجب ظهوره منع ذلك عن الاحتجاج بالاجماع انتهى كلامه رفع مقامه وذكر في موضع اخر من العدة ان هذه طريقة السيد المتقدم غير مرضية عندي لانها تؤدي الى ان لا يستدل باجماع الطائفة اصلا لجواز ان يكون قول الامام مخالفا ومع ذلك لا يجب عليه اظهار ما عنده انتهى وهذا الكلام منه ره كما ترى صريح في كون هذه الطريقة كاشفة عن الاجماع لا انه طريق اخر كما توهمه الفاضل النراقي ثم مما ذكرنا يظهر ما في كلام

طريقته

الفاضل الذي حيث قال الاجماعات المنقولة من الشيخ حملها على الاجماع المصطلح لانه بعد ان كان
في الكشف هي قاعدة اللطف لا غير كما صرح به في مقام الرد على السيد بكون الاجماعات المنقولة عنه
مبنية على قاعدة المذكورة والمرجح انما هي ثابتة عندنا كما ستعرف ان شاء الله بخلاف الاجماعات
المنقول عنه بالاجماع المصطلح فتامل وكيف كان فلا باس ان نذكر بعض العبارات الصادرة عن
الشيخ في عدته في هذا المقام انه لو وجد في الامامية قول ولم يعرف له دليل ولم يعرف له مخالف ايضا
ولكن لم يعرف صحيح ذلك كونه قول الامام ومختاره فقال انا نعلم انه قول الامام عم ومختاره لانه
لو لم يكن كذلك لوجب عليه ان يظهر القول بخلاف ما اجمعوا عليه ولو كان باطلا فلما لم يظهر ظهر انه حق
وقال في موضع اخر من العدة اذا ظهر قول بين الطائفة ولم يعرف له مخالف ولم نجد ما يدل على صحة
هذا القول ولا على فساده وجب القطع على صحة ذلك القول وانه موافق لقول المعصوم عم لانه لو كان
قول المعصوم مخالفا له لوجب ان يظهره والا كان يقبح التكليف الذي ذلك القول لطف فيه وقد علمنا
خلاف ذلك وقال ايضا في العدة في حكم ما اذا اختلف الامامية على قولين يكون واحد القولين قول
الامام عم على وجه لا يعرف بنفسه والباقون كلهم على خلافه انه متى اتفق ذلك وكان على القول
الذي انفرد به الامام دليل من كتاب او سنة مقطوع بها لم يجب عليه الظهور والدلالة على ذلك لان ما
هو موجود من الكتاب والسنة كاف في باب ازاحة التكليف ومتى لم يكن على القول الذي انفرد به الامام
عليه السلام دليل على ما قلناه يعني على القول الذي فرض من الكتاب والسنة المقطوع بها وجب عليه الظهور
واظهار الحق واعلام بعض ثقاته حتى يؤدي الحق الى الامة بشرط ان يكون معه معجزة تدل على
صدقه والا لم يحسن التكليف انتهى الظاهر ان مراد الشيخ المستدل بقاعدة اللطف في جميع تلك المراتب
الثلاثة التي تظهر من عبارته المنقولة عن عدته واستدل على ذلك بوجوه من النقل والعقل اما النقل
فهو اقسام من الاخبار منها ما رواه اصحابنا من الاخبار المتواترة من ان الزمان لا يخلو عن حجة كي
ان زاد المؤمنون شيئا ردهم وان نقصوا اتمه لهم ولولا ذلك لاختلط على الناس امورهم ومنها
الاخبار الدالة على ان لنا اهل البيت في كل زمان خلف يحفظ الشريعة عن تحريف الغالين وانتحال
المبطلين وكيد الكائدين ومنها الاخبار الدالة على ان الامام عم كالشمس في الهواء في حال عدم
الغيم

الغيم يؤثر في جميع المخلوقات وفي حال الغيم وان كان مستورا عن الظاهر لكنه يؤثر في المخلوقات
ويحفظ الشيء بعينه عن الزيادة والنقيصة كما ان الشمس في حال الغيم لا تمنع عن الناس تأثيرها في الاشياء
المحتاجة الى تابش الشمس وما ذكرنا هو مضمون الروايات فعليك بتحصيل متن الروايات
من مظانها من كتب الاخبار كاصول الكافي وغيره واما العقل فهو وجوه على ما ذكروه الا ان
حاصله يرجع الى وجهين احدهما يرجع الى الامر بالمعروف وبالمعنى الاعم بمعنى ان اللطف وهو
بيان ما هو اصلح لحال العباد وبعبارة اخرى بيان ما هو مقرب للطاعة ومبعد لهم عن
المعصية يجب على الله سبحانه وتعالى من ارسال الرسل وانزال الكتب ليتم الحجة لهم ويحصل الفوز
بالمراتب العالية وذلك لا يحصل الا بردعهم عما اتفقوا عليه من الباطل بواسطة الحجج الكرام
صلوات الله عليهم بان يامرونهم على المعروف اي على ما هو اصلح لحالهم ويقربهم الى الطاعة و
يبعدهم عن المعصية ففي الصورة المفروضة لو لم يظهر الامام عم الحق ولم يردهم الى الاحكام الواقعية
يلزم خلاف اللطف على الله تعالى والحجج الكرام تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وثانيهما الى النهي عن المنكر
يعني انه يجب على الله سبحانه وعلى الائمة عم الاطهار ان يبلغوا الاحكام الواقعية الى الناس فلو لم
يظهر الامام ولم يمنعهم عما ذهبوا اليه من الباطل وخلاف الحق ويردهم على ما زعموا من خلاف الحق
يلزم عليهم عليهم السلام ترك النهي عن المنكر لان تقرير الامام حجة وليس كتقرير غيره من الناس فلو لم يردهم
على ما هم عليه من الباطل يتوهمون انه هو الحق وانه هو الحكم الواقعي بالنسبة اليهم صح ان شان الامام عم
ابلاغ الاحكام على الناس وردهم عما ذهبوا اليه من الباطل فلا يجوز عليهم عليهم السلام في الصورة المفروضة السكوت
وعدم اظهار الحق الى الناس وان شئت تتميم الدليل الثاني بتقرير المعصوم عم بمعنى انه لما كان تقرير
المعصوم حجة ويلزم من عدم ردعهم عما اتفقوا عليه عدم كونه حجة فيلزم على الامام الظهور والدلالة
فتامل هذا حاصل ما استدل عليه الشيخ ره ولنا عن ذلك جوابات نقضي وحلي اما النقضي فمن جميع
الوجوه واما الحلي ففي كل واحد واحد من الوجوه المذكورة كما ستعرف ان شاء الله تعالى فنقول في مقام
النقض انه لو كانت القاعدة المذكورة اعني قاعدة اللطف تامة للزمان يمتنع جواز الاجتهاد
في الاحكام وجواز الاعتماد على الامارات الظنية من اليد والبينة وسوق المسلمين الى غير ذلك من

من الامارات لان الاجتهاد في الاحكام يتخلف عن الواقع في الغالب الا ترى ان للفقهاء في مسئلة
اقوال عديدة والمطابق للواقع ليس الا واحد منها مع ان للامام ع يطلع على ذلك ولم يعلمهم عنه
مقتضى قاعدة تلك المذكورة وجوب الردع على الامام لعدم الفرق بين ضلال جميع الامة وبين ضلال
فرقة منهم فكما انه يجب عليه عليه السلم ردعهم عما اتفقوا عليه من الباطل فكذلك يجب عليهم ردع بعضهم عما ذهب اليه
لكان خلاف الواقع ولا تفاوت بين المقامين في مقتضى القاعدة المفروضة المذكورة فكذلك الكلام
في الامارات الظنية المعمول بها في الموضوعات لكثرة تخلفها عن الواقع كما هو واضح ويلزم ايضا ان
يكون في العالم الا فاجر ومقصر لان مقتضى القاعدة وجوب ابلاغ الامام ع الحق على القاصرين بل
والمقصرين بردعهم عما عليهم من خلاف الحق بل يلزم ان يبلغوا الاحكام على جميع المكلفين في اول
الزمان بلوغهم والحاصل انه بناء على تمامية القاعدة المذكورة عليه اي على التزام تلك اللوازم فعليه
الجواب عنها وليس الجواب الا ان يرفع اليد عن القاعدة المذكورة والجواب الحلي عن الدليل الاول المبني
فاعلم ان اللطف الامر المعروف وفسروا ان معنى اللطف ليس ما ذكره بل هو غير ذلك وتحقيق الجواب ان اللطف
مقدمات ثلثة احدها انه يجب على الله تعالى من باب اللطف جعل الاحكام الواقعية الباعثة للفوز العباد
بالمراتب العالية وثانيها وجوب نصب طريق على علم ما جعله من الاحكام الواقعية لان الفوز لا يحصل بدونه
لقصور العباد عن درك المجعولات الواقعية بدونه وثالثها انه يجب على الله تعالى الاعلام على الناس
بانه يجب عليهم حفظ ذلك المنصوب كذي هو الحجج الكرام صلوات الله عليهم فلو لم يحفظوا الطريق
المنصوب من قبل الله عز وجل لكان التقصير عليهم فذلك ان الواجب على الله سبحانه هو هذه الثلثة المذكورة
فقد قام الله سبحانه على مقتضى اللطف الواجب عليه وعدم انتفاعنا منه عليه السلم انما هو من جهة
عدم حفظنا اياه وكوننا باعثا على الاستتار عن الناس كما اشار اليه المحقق الطوسي في التجريد بقوله
فان وجوده لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منا فلا يجب عليه الردع بعد فرض كوننا باعثا على استتاره
عنا فان مقتضى قاعدة اللطف وجوب التبليغ على الله سبحانه بجميع آحاد المكلفين ولوجبت نبي
على كل واحد منهم قلنا ان المدار في التبليغ على ما هو المتعارف من صدر المتعارف منه هو بعث
نبي على الكل كما هو الحال في الرسل المنصوب عن الامير والاوامر الصادرة عنه على اهل مملكته فان

تلك مقتضى

تلك مقتضى اللطف كما انه وجوب ارسال الرسل على الله تعالى كذلك وجوب دفع الظلم الظالمين
عنه وحفظه من شر الاشرار قلنا هذا يستلزم الجبر وينافي اصل التكليف فان قلت سلمنا كوننا باعثين
على استتاره لكن الباعثين عليه هو بعض الامة المتقدم منه دون اهل زماننا فالموجب لحرماننا
عن فيوضاته ع هو الامة واما اهل هذا الزمان فلا يوجب لحرماننا عن الطافه وفيوضاته
فمقتضى اللطف المذكور وجوب ايصال الامام ع لنا الاحكام الواقعية الاولية مع انه ابقانا محرومين
عن ذلك كله قلنا انا سلمنا انا لم نكن باعثا على استتاره ع ومقتضى اللطف تبليغه علينا الاحكام
الواقعية الا ان الله عز وجل لنا جعل الاحكام الظاهرية بدلا من الواقع واعطى لنا اجر من اتى الاحكام
الواقعية فلا حاجة لنا الى الوصول الى الاحكام الواقعية الاولية لكون الاحكام الواقعية الثانوية
قائمة مقامها من حصول اصل الامتثال واستحقاق الثواب فلا يسلم كون مقتضى اللطف هو
الوصول الى الاحكام الواقعية الاولية بل اورد العامة على الشيعة بانكم تقولون ان مقتضى اللطف
عدم خلو الزمان عن الحجة وان الحكمة قاضية بعدم ظهوره واستتاره عن اعين الناس فاذا كان تصرفه
الذي هو ابلغ من اللطف قابلا للمنع لاقتضاء الحكمة ذلك من الغيبة وغيرها فيمكن ان يقال بوجود
الحكمة القاضية بعدم وجوده اصلا وخلو الزمان عن الحجة راسا لانه كما ان تصرفه ع لطف فكذا
ابقاء لطف على مذهبكم فما الفرق بين اللطفين ولم كان احدهما قابلا للاقتضاء الحكمة عدمه
الآخر قلنا في الجواب ان الفرق واضح بين الحكمة الباعثة على نصب الامام وعلى اخفائه جميع الاحكام
لان وجود الامام ع في الزمان وخلو الزمان عن الحجة راسا يستلزم عدم كون الحجة تماما على الناس
لان الاحكام الواقعية المجعولة لابد لها من واسطة يبلغها على الناس وبدونها لا يمكن بلا اشكال
ويستلزم ان يكون الباري عز اسمه عاملا على علمه في تعذيب العاصين واعطاء الاجر على المطيعين
بان يقول لهم انا عالم بحالكم ان ارسلت الرسل عليكم لما كنتم عاملين بقول ومطيعين لما اتى من
الاحكام من قبلي عليكم فح للعاصين ان يقولوا في الجواب ما كنا كذلك بل كنا عاملين بقوله
ومطيعين لما كان امرا به بخلاف الحكمة الباعثة على اخفائه جميع الاحكام لانه بعد استتاره
وعدم تمكنه عن تبليغه جميع الاحكام كان قادرا على نصب الطريق لنا الى الاحكام الواقعية بتمامها

الحلّي

اذا ثبت الاستناد عدم المكلفون دم صنار وابا عثنا على خفائه عن اعين الناظرين واما الجواب عن التقرير والنهي عن المنكر اولا فان للتقرير مقدمتان احدهما ان يكون الامام عليه السلم مطلعا على ما يفعلون الناس بالعلم العادي لا بعلم الامامة لانه لا يجب الا ظهار ما كانوا مكلفين على ترتيب الاثار بعلم الامامة وثانيهما ان يكون عليه السلم قادرا على المنع والمقدمتان كلتاهما ممنوعتان لامكان ادعاء علم الامام عليه السلم بالعلم العادي على ما ذهب اليه المشهور مثلا وان كان باطلا وخلافا للواقع وهذا لا مانع له من القول به وكذلك يمكن ان يقال بعدم قدرته عليه السلم من الردع والمنع وثانيا ان وجود التقرير لا يدل على كون ما ذهب اليه المشهور مطابقا للواقع وكونه من الاحكام الواقعية الاولية بل هو اعم منها ومن الاحكام الظاهرية بيانه ان وجوب الردع على الامام عم انما هو اذا كان ما ذهب اليه المشهور منكرا والمفروض عدمه لان ما ذهبوا اليه انما هو لمدرك من المدارك الثابتة باعتبارها عندهم عليهم السلم فقد جوزوا العمل بتلك المدارك وان كانت قد تؤدي الى الخطأ والحاصل انه بعد تجويزهم ع العمل بتلك المدارك لا يكون ما ذهبوا اليه منكرا وحراما بالنسبة الينا وان كان خلاف الواقع فاذا لا فرق ح لا يجب عليه الردع حتى مع وجود المقدمتين المذكورتين مع ان بعلم الامام عم بالعلم العادي والمنع ايضا واما الجواب الحلي عن الاخبار فبان تلك الاخبار ومعارضته بما هو اقوى منها وهي الاخبار المتضمنة لقولهم عم نحن اوقعنا الخلاف بينكم لانه ابقى لنا ولكم فلا اعتبار بهذه الاخبار بعد تصريحهم بوقوع الخلاف والزيادة والنقيصة على الظاهر منهم عليهم السلم كما روي انه عليه السلم اجاب عن المسئلة الواحدة باجوبة متعددة بتعدد السائلين في مجلس واحد وبعد ما سئل عليه السلم عن سبب الاختلاف في الجواب مع اتحاد المسئلة فاجاب عليه السلم بانه ابقى لنا ولكم فح لا بد اما من طرح هذه الروايات او من حملها على الامور المعظمة التي زيادتها او نقيصتها توجب الثلمة في الاركان لكونها من اركان الدين فنقول ان المراد من تلك الروايات ان الزمان لا يخلو من حجة كي ان زاد المؤمنون او نقصوا شيئا من الاركان اتمها ليكون الدين والشريعة محفوظا عن الثلمة الواقعة فيه واجاب بعضهم عن قاعدة اللطف بوجه اخر وهو ان تمامية تلك القاعدة على كون وجود الامام عم وتصرفه لطفا وعلى جميع الالطاف واجبة على الله تعالى والمقدمة الثانية ممنوعة اذ وان سلمنا وجوب اللطف لكن لا نسلم

وجوب

العقلية

وجوب كل لطف اذ كثير من الالطاف مندوبة فان التكليفات المندوبة لطف في المندوبات العقلية او مؤكدة للواجبات العقلية والحاصل ان اللطف عبارة عما هو مقرب للطاعة ومبعد عن المعصية وذلك كما يتصور في الواجبات كذلك يتصور في المندوبات ايضا وهذا الجواب يظهر من كلام الفاضل القمي في مبحث الحسن والقبح ومن كلام السيد الكاظمي قال السيد في شرح الوافية في هذا المقام ان بعض الروايات المشتملة على رؤية معصوم في النوم يوجب ازدياد الشوق الى الطاعة والتبعيد عن المعصية وكذلك رؤية شيء مخوف من احوال القبر واهوال القيمة مثلا فان امثال ذلك من اللطف لكون معنى اللطف من التقريب والتبعيد محققا فيه ولكن يمكن الجواب عنه ولا هذا من جملة اصطلاحات المتكلمين وليس من اصطلاحات الاصوليين وارباب هذا الاصطلاح كلما تحقق عندهم صغرى اللطف بان يصدق هذا اللطف يضمون اليه الكبرى الكلية وهو كل لطف واجب من قبل الله سبحانه لانه عبارة عن بيان ما هو اصلح لحال العباد وكلما كان اصلح بحال العباد يجب على الله ويجب على الله بيانه مستحبا كان او واجبا بالنسبة الينا ولا يتفاوت الحال بالنسبة اليه عم في الوجوب ما بالنسبة الى الاستحباب والوجوب بل يجب على الله بيان الواقع الاصلح والمقرب للطاعة والمبعد عن المعصية ايا ما كان ومنها طريق الحدس التي هي اختارها جملة من المتاخرين وهو الحدس من فتاوى جملة من الاعيان مع ملاحظة من بعض الاشياء القطع برضا الامام عم على هذه الفتوى وانها حكم الله تعالى في الواقع فذلك كما في فقيه عادل انما هو الحاكم فهو بنفسه يورث ظنا وانه ماخوذ من امامه واذا ضم اليه فتوى فقيه اخر مثله يزيد ذلك الظن فاذا انضم اليه اخر واخر حتى استوعب فتواهم بحيث لم يعرف لهم مخالف فيمكن حصول العلم بانه راي امامهم واذا انضم الى ذلك بعض المؤيدات الاخر مثل ان جماعة منهم ينسبون في كتبهم الى مذهب علمائنا وجمعا منهم نفي الخلاف فيه وبعضهم ذكر المذهب مع سكوته عن ذكر المخالف بل واذا ادعى بعضهم او جماعة منهم ذكر في كتابه انه اجماعي فيزيد ذلك الدعوى وضوحا واذا انضم الى ذلك كون الطرف المخالف مما لا عليه باخبار كثيرة صحيحة السند فيزيد وضوحا اكثر مما مر واذا انضم الى ذلك عدم ورود خبر في اصل الحكم او ورود خبر ضعيف عن ظاهر الدلالة فيتضح غاية الوضوح واذا انضم الى ذلك ملاحظة اختلاف مشاربهم ووقوع

الخلاف بينهم فى اكثر المسايل او فى ما يوجد خبر ضعيف و به قايل و ملاحظة غاية اهتمامهم فى
نقل الخلافات و لو كان قولا شاذا نادرا بل القول النادر من العامة فضلا عن الخاصة و ملاحظة
انهم لا يجوزون التقليد سيما تقليد الموتى و ان كثيرا منهم يوجبون تجديد النظر و ملاحظة ان بعضهم
ذكر و المسئلة من قبيل ارسال المسلمات فانه يدل على وجود الخلاف فى المسئلة و لذا قال الكاشف الغطاء
اعلى الله درجته انى اقدر بحصل الاجماع فى المسئلة بمجرد فتوى الدروس لانه يعلم فى ذكر الفتوى بحيث
كونها من قبيل ارسال المسلمات انه لا خلاف فيها عند اصحابنا و لا يخفى عليك ان هذه الطريقة طريقة
مستقيمة الا اشكال فيها و لا سيما فى امثال زماننا فانه لا يمكن الاستكشاف عن قول الامام عم او رضاه
فى هذا الزمان الا بهذه الطريقة دون ساير الطرق المذكورة بعضها و سنسمع بعضها الا ان الاحوال
ان فيها ايض اولا ان هذا ليس اجماعا فى مصطلح القدماء لكون دخول الامام فى جملة المجمعين ماخوذ
فى اصطلاحهم و قد عرفت ان هذا ليس ماخوذ فى الطريقة المذكورة بل المراد هنا اتفاق ما وراء
الامام عم فاطلاق الاجماع عليه مسامحة جدا اللهم الا ان يقال به الاجماع بعد ملاحظة كشفه عن
راى الامام بان يسمى الكاشف و المكشوف عنه كليهما اجماعا لدخول قول الامام ح ايض و ثانيا
ان تحصيل الحدس بالاتفاق ليس مترتبا على تحصيل راى الامام حتى يكون الاتفاق كاشفا
عنه بل هما فى عرض واحد بمعنى ان ملاحظة الفتاوى كما يحصل بها الاتفاق كذلك يحصل بها
راى الامام فى ان واحد و ليس الثانى مترتبا على الاول كما مر منا هذا الكلام فيما سبق ايضا و اما
الاجماع العملى فهل هو كاشف عن قول الامام عليه السلم او رضاه به ام لا فنقول ان الاجماع تارة
يكون من العلماء و اخرى من العوام اما الاول فلا اشكال فى حجيته لان اتفاق عملهم كاشف عن
اتفاق فتاويهم و ذلك لانهم عدول لا يشانهم اجل من ان يعملوا بخلاف فتاويهم فالاتفاق فى
العمل يكشف عن اتفاق الاراء فى الفتاوى و قد عرفت حجية اتفاقهم فى الفتوى اذا كان بحيث
يستكشف عن الاتفاق رضاء الامام فحاصل الكلام يرجع الى الكشف اتفاقهم فى العمل عن
قول الامام او رضاه عم و اما الثانى فهو يتصور على وجهين احدهما ان اتفاق عملهم اى
السيرة المستمرة بينهم كاشف عن اتفاق علمائهم فى الفتوى الكاشف عن رضا الامام المعصوم

الاجماع العملى فى السيرة

فيكون اتفاقهم ح كاشفا عن الكاشف بمعنى انه يكون كاشفا عن قول الامام عليه السلم بالواسطة
و ثانيهما انه كاشف عن قول الامام بلا واسطة كاتفاق العلماء فى الفتاوى و تظهر
الثمرة فيما كان الاجماع العملى من العوام و السيرة المستمرة بينهم لان السيرة عبارة عن تقرير
المعصوم و من شرطه عدم وصول الردع من الامام عليه فى التقدير المذكور يكون فتاوى
العلماء رادعا له فلا اعتداد بالسيرة الجارية بين العوام ح و على القول بكونه كاشفا عن
قول الامام بلا واسطة كاتفاق العلماء فى الفتوى فلا يكون رادعا و ذلك لان من المعلوم
ان المراد من السيرة هى سيرة اصحاب الائمة عم فى عصرهم عليهم السلم مع علمهم بها بالعلم العادى و عدم ردعهم
عنها مع التمكن عنه و ذلك اما بان يكون السيرة فى ذلك الزمان اى فى زمان الائمة و كانت
السيرة الموجودة فى هذا الزمان كاشفة عن كونها هى السيرة التى كانت فى عصرهم الا انها جرت
الى زماننا هذا بعنوان كشف الطبقات اللاحقة عن السابقة بحيث كانت مستمرة من زمان
حضورهم الى زماننا هذا فح لا معنى بكون فتاوى العلماء رادعة عنها لاحتمال خطائهم فى الاجتهاد
و ان كانوا مصابا عندهم لكونهم مامورين من جناب الشارع على العمل بما ادى اليه اجتهادهم و
الحاصل بعد فرض كون السيرة مستمرة من زمان حضور الائمة مع وجود شرايط التقرير من
العلم و القدرة على الردع يكون كاشفا عن رضا المعصوم بذلك فى زمان حضورهم لعلمهم بذلك
مع علمهم و ردعهم عنه فلا يكون اتفاق العلماء فى الفتوى رادعا منه لما مر آنفا من احتمال خطائهم
فى اجتهادهم و الظاهر هو القسم الاخير فيكون و ظهر بما ذكرنا و اشرنا حجية اتفاق العوام فى العمل
ايضا نعم بقى هنا شيئان لا بد من التنبيه عليهما احدهما ان لا يكون منشأ السيرة هو الاحتياط كجريان
السيرة على قرائة التسبيحات الاربع ثلثا فى الاخيرتين من الرباعية فانه من قبيل الاحتياط و الاخذ
بالاوثق لان الاكتفاء بالواحد خلاف الاحتياط فالسيرة لا تدل على وجوب التسبيحات الثلث
و ثانيهما ان لا يكون منشأها عدم المبالاة كادعاء كاشف الغطاء السيرة على فعل الصلوة
فى اول الوقت مع اشتغال ذمة الناس على الحقوق الواجبة من الدين و غيره و على فعل
الصلوة مع روية النجاسة فى المسجد فهى لا تدل على عدم كون الامر بالشئ نهيا عن ضده و على

مخالفا لفتاوى العلماء

اعنى كونه كاشفا عن الكاشف

بدون حاجة صح

وعلى صحة الصلوة مع تأخير اداء الدين وازالة النجاسة وهي كما ترى لان منشأ هذه السيرة
ليس الا عدم المبالاة والا فكيف يتعقل تقرير الامام على تأخير الحقوق الواجبة فورا ولا اشكال
في حرمة التأخير فلا معنى لتقرير الامام عليه السلام على الحرام ومن هذا الباب ادعاء ابن الحسن الزكي
اعلى الله درجتهما السيرة المستمرة على صحة معاملة الاطفال وكذا الادعاء بعضهم السيرة القائمة على
حلية النظر الى وجوه البلديات الا بما من بدو الاسلام كانت مكشوفات الوجوه وكان الناس ينظرون
اليها وكان الامام عليه السلام عالما بذلك ولم يمنعهم عن ذلك فتعد السيرة القائمة من بدو الاسلام
الى زماننا هذا على حلية النظر على وجوههن ويدل على كون المنشأ عدم المبالاة في هذا المورد
ان انعقاد الاجماع على حرمة النظر على شعورهن مع ان الناس لا يفرقون بين وجوههن وشعورهن
ولا يمكن ادعاء السيرة على جواز النظر الى الشعور مع انعقاد الاجماع على الحرمة فظهر ان المنشأ ليس
الا عدم المبالاة فتأمل وحاصل الكلام انه لا اشكال في حجية التقرير والسيرة بعد احراز الشرطين
المذكورين ومنها ما ذكره سيد بحر العلوم اعلى الله درجته من انه ربما يحصل لبعض حفظة الاسرار
من العلماء الابرار العلم بقول الامام عليه السلام بعينه على وجه لا ينافي امتناع الرؤية في زمان الغيبة ولا
يسعه التصريح بنسبة القول اليه فيبرزه في صورة الاجماع جمعا بين اظهار الامر بالحق والنهي عن
اذاعة مثله بقول مطلق وبعبارة اوضح ومن ذلك ان بعض ارباب النفوس القدسية يطلعون
على قول الامام نفسه بسماع منه في امثال زماننا لكن يخالهم فيه ان يكذبوه لو ادعى الرؤية لورود
الاخبار بنفي الرؤية في زمان الغيبة فيبرزه في صورة الاجماع اظهارا للحق الثابت عليه بقوله
الامام عليه السلام واعتبار انه لو لم يبرزه في صورة الاجماع لم يقبلوا منه ذلك مع كونه هو الحكم الواقعي
الثابت في اللوح المحفوظ لكن هذا على تقديره طريق بعيد الوقوع مختص بالاوحدي من الناس
كما كان هو على الطريقة المذكورة نور الله مرقده لكونه من النفوس الزكية القابل لهذا المعنى ولكنه على
تقدير الثبوت لا اشكال في الحجية ومنها ما ذكره جملة من القدماء من اصحابنا رضوان الله عليهم
وهو اخذ الاستكشاف عن رضاء الامام عن قاعدة متفق عليها بينهم بمعنى ان يكون معقد الاجماع
من جملة افراد تلك القاعدة المتفق عليها او من اخبار المعمول بها عندهم بان يكون معقد الاجماع

نفسه مع

صورا

من جملة افراد تلك القاعدة المتفق عليها او من الاخبار المعمول بها عندهم بان يكون معقد
الاجماع مضمون الاخبار الواردة في الباب المعمول بها عندهم وكون الاجماع مستندا الى اصالة
احد الامرين المذكورين تارة علم بعلم تصحيح مدعي الاجماع بنفسه واخرى بتصحيح الغير اما الثاني
كالاجماع الذي ادعاه السيد المرتضى اعلى الله درجته في جواز التطهير عن الخبث بالماء المضاف
تمسكا بالاجماع وباطلاقات الغسل الواردة في الاخبار كقوله عليه السلام اغسل ثوبك عن ابوال ما
يؤكل لحمه وغير ذلك من الاخبار المشتملة على الغسل بقول مطلق وقد صرح المحقق ره بان الاجماع
الذي ادعاه السيد طاب ثراه ليس الا من جهة كون المسألة من مجاري اصالة البرائة المتفق
على حجيتها عند الكل لان الاصل برائة الذمة عن التطهير بالماء المطلق والا فلا معنى
لادعائه الاجماع لكونه متفردا في المسألة وليس له موافق لا من القدماء ولا من المتأخرين واما
اما الاول كالاجماع الذي ادعاه الحلي طاب ثراه في مسألة التوسعة والتضييق فيمن عليه يكون
عليه قضاء هل يجوز له اتيان الفرائض اليومية في اول اوقاتها او لابد من اتيانه في آخر
الوقت حيث ذكر الاخبار الواردة في الطرفين وادعى الاجماع على التوسعة معللا بان اخبار
التوسعة ذكرها القميون والشعريون وهم طائفة من الرواة وكذا ذكرها سيدهم وهو
الصدوق طاب ثراه مع ان بناء هؤلاء الجماعة على ذكر الاخبار الموثقة والعمل عليها فلا بد
ان تكون المسألة اجماعية لكون الاخبار الموثقة الصادرة في الباب فظهر مما ذكرنا ان اجماعات
القدماء لا عبرة بها لان كون المسألة مطابقا لاصالة البرائة او لكونها مفاد الاخبار الموثقة
لا يستلزم كونها اجماعية لعدم استلزام ذلك الكشف عن قول الامام عليه السلام او رضاه ولا
دلالة في ما ذكرنا على اتفاق الاصحاب في المسألة وعدم وقوع الخلاف منهم فيها فتأمل جيدا
هذا تمام الكلام في طرق الاجماع نعم بقي هنا امور لابد من التنبيه عليها احدها بيان النسبة
بين اجماع القدماء وبين المتأخرين وكذا بيان النسبة بين كل منها وبين طريقة الشيخ
وهو الاجماع اللطفي فنقول اما النسبة بين اجماع القدماء وبين اجماع المتأخرين فيعرف
ببيان مراد القدماء من اجماعهم وغاية ما يمكن ان يكون مرادا لهم احد امور خمسة احدها

ان يكون مرادهم من اجماعهم المكشوف عنه بعد الامام عليه السلم او قولا او تقريرا عم وثانيها
ان يكون مرادهم من المكشوف الكشف من قول الامام عليه السلم وهو اخص من الاول لعدم النقل
والتقرير ح وثالثها ان يكون مرادهم اعم من الشخص والقول بان يكون احد الامرين دونهما
معا ولا احدهما متعينا ورابعها ان يكون مرادهم الكشف عن صدور قول من الامام عم وهو اعم
من ان يكون القول الصادر منه على وجه التقية او لا وخامسها ان يكون اعم من هذه كلها
اي يكون المكشوف عنه احد الامور الثلثة المذكورة وهي الشخص او القول او القول الصادر عنه
في غير التقية ثم نقول على الاقسام الثلثة الاول النسبة بينهما اي بين اجماع القدماء واجماع المتاخرين
تباين كلي لان المعتبر عند المتاخرين هو الكشف عن رضا المعصوم ولا اشكال في ان الرضا غير
الشخص والقول وان كان مرادهم هو الصورة الرابعة فالنسبة بينهما عموم من وجه لا
جتماعهما فيما اذا اتفق جميع علماء العصر في الفتوى الكاشف عن صدور قول الامام عليه السلم
في المسئلة مع الكشف عن رضاه عم بمضمون هذا القول الصادر عنه وافتراقه من جانب القدماء
هو الاتفاق الكاشف عن صدور قول منه عم دون الرضا لكون القول الصادر منه على وجه
التقية لعدم كون الامام عم راضيا بذلك في الواقع وانما هو حكم بحسب الظاهر ومن جانب المتاخرين
هو الاتفاق الكاشف عن الرضا دون القول واما بالنسبة بين اجماع القدماء واجماع الشيخ
طاب ثراه فعموم من وجه ايضا بحسب المورد لاجتماعهما فيما اذا اتفق الجميع من علماء الامة في الفتوى
فانه اجماع عند القدماء وكذلك عند الشيخ لامكان تحقق اللطف هنا ايضا بان يقال لا بد ان
يكون ما اتفق عليه الكل هو حكم الله في الواقع والا لوجب على الامام اظهار الحق والردع عما
اتفقوا عليه واما مادة الافتراق من جانب القدماء كما اذا يكون الزمان زمان حضور وقا
جتمع العلماء في الفتوى مع كون واحد منهم هو الامام ولم يعرف عليه بعينه فانه اجماع عند
القدماء دون الشيخ لعدم تعقل اللطف في المقام لانه بعد فرض العلم بدخول شخص الامام
وقول احدهما بين المجمعين لا معنى للطف واما مادة الافتراق من جانب الشيخ ره كما اذا كانت المسئلة
مما ادعى عليها عدم الخلاف مع عدم العلم باتفاق الكل في الفتوى اذ ادعى بعض الاصحاب ادعى عدم

خلاف

الخلاف فيها ولم يوجد مخالف فيها ثم ابيتم بعد الفحص عن عبائر العلماء فانه اجماع عند الشيخ لتحقق
اللطف الواجب على الله تعالى باظهار الحق لو كان بخلافه وليس اجماعا عند القدماء لكون الاتفاق
عن الجميع ماخوذا في تعريفهم كما عرفت سابقا واما النسبة بين اجماع المتاخرين والشيخ فكذلك
عموم من وجه ايضا الثاني مما ذكره الشهيد الثاني في الذكرى والمحقق الثاني في حاشيته على الشرايع
في مبحث الاجتهاد والتقليد وفخر المحققين والسيد الداماد والظاهر من كلماتهم انه مسلم عند الكل
وهو ان المخالف للاجماع لو كان حيا فلا اعتداد بذلك وان كان ميتا فهو معتبر وكلام الفاضل
التوني مشعر بذلك التفصيل ايضا وفيه انه لا يمكن تصحيح التفصيل المذكور على طريقة المتقدمين اذ
المناط في اعتبار اجماعهم هو الكشف ولا شبهة انه قد يحصل من اتفاق اموات العلماء اذا كان
فتاوى الاحياء منهم جميعا مخالفا للاموات وقد يحصل من الاحياء وقد يحصل من التلفيق ثم يمكن
تصحيحه على مذهب الشيخ ره لان اللطف انما يصح بالنظر الى مخالفة الميت لانه اذا ظهر بين العلماء قول
وقد خالفه بعض الاموات يجب رد العلماء لو اتفقوا على خلاف الواقع واما لو خالفه بعض الاحياء
يمكن القول بانه لم يحصل بالقاء الخلاف بينهم كما صرح عليه المحقق الخونساري موردا على الشيخ
والحاصل ان اللطف يقتضي ان لا يتفق على خلاف الواقع ويوجد الحق بينهم وذلك يتم بمخالفة
بعضهم وقوله بمذهب الحق واما اذا اتفقوا على الباطل كان بعض الاموات مخالفا لهم وموافقا
للحق يصدق ان الحق صار مضمحلا وبما ذكرنا يظهر الفرق بين اجماع القدماء واجماع
الشيخ وعلى مذهب العامة لان عملهم بالاجماع ليس من جهة الكشف بل لان نفس الاتفاق معصوم عن
الخطأ فعلى هذا لا يكون مخالفة التابعين مضرا بالاجماع ولعل مرادهم من التفصيل تبعية
العامة نظرا الى انهم اثبتوا الاجماع البسيط وانما الكلام لابتناء مذهبهم عليه وان كان حجية
الاجماع عندهم بطريق الخاصة لانهم اغفلوا عن ذلك هذا تمام الكلام في الاجماع البسيط واما
الكلام في الاجماع المركب وعدم القول بالفصل فنقول الحكم فيه كالحكم في الاجماع البسيط نظرا
الى ورود الفتاوى في محل واحد اسهل منه في الاجماع المركب بواسطة اختلاف محل الفتاوى
وبالجملة قد يكون نظر المتواتر الى نفي القول الثالث وقد لا يكون كذلك ففي الاول تحصيل الاجماع

النقل

الاجماع البسيط ومنقسم اليه ويكون حجة في الثاني لا يكون كذلك في الخبر المتواتر فانه قد لا يكون
متحدا وح اما ان يكون بين التعبيرات جهة جامعة كاخبار بعضهم بموت عمرو واخر بموت بكر وهكذا
او لا يمكن ان يكون كذلك كاخبار بعض بموت زيد واخر بمجيء عمرو وبعض بذهاب خالد والاول كالحال
لا الاجماع البسيط في ان المعلوم يصير مشخصا والثاني مثل الاجماع المركب حيث يكون نظر القولين
الى نفي القول الثالث فاذا الجهة الجامعة اعني بها الموت يصير قطعية في الجملة والثالث في عدم معلومية
شيء واما بالنسبة بينهما فالمستبين لتباين الجزئي لان في الاجماع المركب لا بد من تحقق القولين
بان يكون في كل طرف قول سواء كان واحدا او متعددا وفي عدم القول بالفصل
لا بد في طرف واحد قولان واحد في طرفي المسئلة قول وفي طرف واحد قول ولا يكون الطرف
الاخر محتملا يسمى بعدم القول بالفصل الا انه معتبر في عدم القول بالفصل بجهة الجامعة والانلازم
خلافا للفاضل القمي طاب ثراه فاعتبر عدم الجهة الجامعة واما الاجماع المنقول فيجري فيه الاقسام
الجارية في الخبر من المتواتر والاحاد والصحيح والموثق وغيرهما اما الاول فيعتبر فيه ان يكون حكاية
الناقلين على وجه واحد بان يكون المدعون للاجماع موافقين في الاصطلاح فلو ادعى جماعة
الاجماع بطريق القدماء واخرون بطريقة الشيخ وطائفة بطريقة المتاخرين فلا فائدة له وح فا
عبارة مما لا شبهة فيه ان المناط في الاجماع العلم بقول المعصوم وهو تارة يحصل بالاستنباط واخرى
بالنقل نعم هنا سؤال مشهور اورده المحقق البهبهاني وحاصله ان المناط في حجية العلم برأي الامام
المعصوم وهو يحصل بواسطة العلم باراء العلماء ولا شبهة في ان العلم باراءهم انما هو بواسطة
مشاهدة اقوالهم والحدس بها اذ لا ملازمة بين القول والرأي فصار خبر الاجماع حدسيا
فلا معنى لتقسيم الاجماع الى المتواتر والاحاد والمعتبر في المتواتر الحس مع ان المعتبر اما الحس
او ما يكون بمنزلته كقولك كثوا شجاعة على عليه السلام بواسطة ملاحظة الاثار ولا ريب ان التلازم
العادي بين القول والفعل موجود فيصير الرأي بمنزلة الاحاد الحس واما الاحاد فاما ان يكون مدعيه
من العامة او من الخاصة فان كان من العامة فلم نظفر على فتوى احد على اعتباره بل الكل مطبقون
على عدم اعتباره ولعل وجهه مع عموم الادلة الدالة على حجية الخبر الموثق تفصيلا كان او اجمالا ان حكمهم

بحجيته

المنقول من الاجماع

بحجيته اما المناقشة في عدم صدق مفهوم الاجماع على ما ادعوه فانهم على ما عرفوه هو اتفاق كل الامة
ومنهم الامام ع وهو خارج عن ذلك المصداق اما القول بكونه من الرفضة وحكمهم بكونهم كفارا
فلا عبرة بقولهم واما لكونه طفلا شهادة الحنبلي او لعدم كون قوله معلوما بالواسطة
كما في شأن موسى بن جعفر عليهما السلم واما العلم قولهم بوجود الامام كزمان الغيبة او المناقشة
في عدم معلومية رأيه وان كان المفهوم صادقا كاجماع اهل مدينة فلا شبهة في دخول علي عليه السلم
فيهم لكن لا يلزم من قوله رأيه ع بواسطة التقية وان كان من الخاصة فاما ان يكون الناقل في
مقام نقل الكاشف المكشوف عنه كان يقول اجماعا او باجماع اهل الحق او يكون في مقام نقل الكاشف
فقط كان يقول اتفق الاصحاب او مذهب اصحابنا او علمائنا او مثلهما فان كان من قبيل الثاني فلا
اشكال في عدم اعتباره من جهة الاجماع المنقول لانه خارج عن هذا الاصطلاح نعم هنا كلام في
اعتباره من جهة الكاشف سيجيء بيانه وان كان من قبيل الاول ففيه خلاف بين الاصحاب الى المشهور
حجيته من باب الظن الخاص وانكرها بعضهم مدعيا عليه الشهرة ايضا فالمسئلة مضطربة من هذه الجهة
الان الثابت ان الشهيد الثاني والمحقق الثاني على الاول والمحقق على الثاني وصاحب المدارك توقف
فيه وتفصيل الكلام فيه ان حجية الاجماع المنقول مبنية على اثبات مقدمتين وبانتفاء كل منهما
ينتفي اعتباره احدهما القول بشمول ادلة الخبر الحسيات والحدسيات او القول باختصاصها بالحسيات
مع دعوى كون الاجماع المنقول منها ايضا وقد عرفت الكلام فيه مفصلا وثانيهما يكون فيه موهنات
توجب عدم الاتكال عليه وهي في اجماعات القدماء كثيرة مثل امتناع العلم به في زمان الغيبة كما صرح
به جماعة ولذا اول الشهيد الثاني اجماعاتهم بالشهرة وامثالها ومثل مصير الاكثر على خلافه فانا
نرى كثيرا ان في مسئلة يدعي بعضهم الاجماع مع كون الاكثر على خلافه في زمانه ومثل مخالفة
المدعي للاجماع له ايضا كفتاوى الشيخ فانه خالف في الخلاف ان بعض اجماعا ادعاه فيه كما صرح به
الشهيد الثاني في حاشية المسالك كما قيل ومثل استنباطه من القواعد كما يظهر من كلماتهم
فان المفيد يستدل في مقام الرد على العامة القائلين بالاحتياج الى المحلل لو طلق الزوج زوجته
ثلثا بالاية والاخبار والاجماع معللا بان الكل مطبق على عدم العبرة بتوكيل المخالف

به أو حرجا لف الكتاب وهما حاكمان بعدم الحاجة اليه الشيخ يدعي الاجماع على انه لو حكم الحاكم بقبول
احد بشهادة شاهد بن فقبل الحد ثم يجب حد الدية من بيت المال معللا بان خطأ الحاكم يؤخذ منها
والمرتضى يدعيه على جواز التطهير بالماء المضاف وصحح المحقق في حاشية نكت الارشاد كما حكى بان
السيد استنبط من قاعدة البرائة والحلي يدعي الاجماع على القول بالمضايقة معللا بان الاشعريين
ذكروا اخبارها وكذلك القميين وتلك الاخبار من ثقات وهي حجة عندهم فانه لعله لان يكون الامر
فيها حقيقة في الندب او مجاز اشهر او نحو منه ذلك بواسطة قرائن خفيت علينا دكونها توقعه
عند الحلي لا يلزم كونها عندهم ايضا كذلك صح ان الصدوق من روساء القميين وصح ذلك قائل
بالموسعة وبالجمع المتقدم ما نظيره مضافا الى عدم العبرة باجماعات الشيخ بواسطة قوله بالاجماع
بطريق اللطف بل يظهر منه قبولهم ذلك ومع جميع احتمال هذه الموهنات لا يمكن الاتكال على اجماعاتهم
لاحتمال ارادة خلاف الظاهر من لفظ الاجماع في كلامهم والعمل باصالة الحقيقة وحمله على الاجماع
المصطلح بينهم لو ساعد العرف ومع احتمال هذه الموهنات لا يساعد العرف بل لو حمل على الاجماع
الاصطلاحي بتوسط كونه حل سياد كثرة الخطاء فيه ليس بناء العرف على امثاله الا ترى انه لو علم
كثرة خطأ مصنف من مصنفات اللغة لا يعمل به فكذلك في غيره فتدبر والحاصل ان حجية الاجماع
المنقول مبتنية على اثبات المقدمتين فمتى تحققنا يكون حجة والا فلا ودح فلا بد من ملاحظة اجماعاتهم
فنقول اما الاجماع بطريقة القدماء فلا اشكال في حجيته لو وجد لان المدعي له يحكي قول الامام ولا
فرق بين حكاية قوله تفصيلا او اجمالا في كونه هذا الخبر شمولا للادلة فان المعتبر في اجماعهم رؤية
فتاويهم ومنها فتوى الامام ع غاية الامر عدم معلوميته فتواه ع بالخصوص لكنه ليس اجماعاتهم
من هذا الباب فانه لا يمكن العلم بهذا الاجماع في زمان الغيبة فلا بد من تأويل اجماعاتهم بان المراد
اجماع من له تصنيف او كلام او بواسطة حسن ظنهم باسانيدهم فكلما دل فتويهم او دعويهم الاجماع
حكموا بكون المسئلة اجماعية او استنبطوا من فتوى جماعة المسئلة او استفادوه من القواعد
او من ملاحظة احوال اللاحقين حكموا باحوال السابقين وبالجملة مرجعه الى الحدس لا مشاهدة الفتاوى
وما يقوم مقام المشاهدة وح لا عبرة بهذه الاجماعات لعدم شمول ادلة الخبر لها واما الاجماع بطريقة

اللطف

اللطف فانه على ان دعوى مراد الناقل منه الاجماع اللطفي فقد اثبتنا عدم العبرة المحققة منه
فضلا عن منقوله واعلم ان مراده الاجماع بطريقة القدماء فهو الكلام فيه وان احتمل الامران ففيه
الوجهان بل القولان اختار جماعة منهم الفاضل القزوينى حمله على مصطلح القدماء وبعض الاخر
الحكم بالاجمال لكونه قابلا لكل منهما مع عدم العبرة باحدهما واستند الاولون الى ان
اجماع القدماء هو المعنى المتداول المعروف فلا بد من انصراف اللفظ عند الاطلاق اليه لا كثرة وجود
الغير فيه وهو ان تداول ذلك انما هو لانقراض اللاحقين فلا بد من ارادة ما هو معتبر يقينا لا
احتمال عدم قولهم بالاجماع اللطفي ونظير ذلك سؤالا وجوابا ما قالوا في علم الرجال فانهم اوردوا
فيه بان تعديل الرجال لا عبرة به لاحتمال كون العدالة عندهم غير ما هو معتبر عند غيره فلا يصلح
الاتكال على تعديلهم واجابوا عنه بانه لا بد من حمله على ما هو معتبر عند الكل حتى يحصل الانتفاع
به والحق بطلان القياس والمقيس والمقيس عليه اما الاخير فانهم لا يعبرون الا بالثقة وامثالها
نعم قد يعبرون بالعدل او في الموارد النادرة بعبرهم ما بغير المعتبر فالوجه عدم العبرة بالعلم واما مضافا
الى انه لا بد من حمل قوله على ما هو صحيح وانما الاصالة حمل فعل المسلم وقوله على الصحة الواقعية اما الاول
فلوجود الفارق فان حال علم الرجال مثل حال علم النحو فكما ان تدوينه للغير فكذلك هو واعلم الفقه فليس
كذلك فانه كما لا يكون قول المتقدم لروايته ذواته لانتفاع الغير فكذلك لا يكون قوله الاجماع واما الثانية
فيصح لو كان للاجماع فردان وليس كذلك بل الاصطلاح انما استقر على واحد انما الخلاف في
طريقه ولا شبهة في انه ليس الغالب في طريق الاستنباط ماشا هذه الفتاوى كما عرفت الا ان يتمسك
باصالة حمل فعل المسلم وقوله على الصحة واما الاجماع بطريق المتاخرين فلا شبهة في عدم اعتباره
لانه حدس محض غير شمول الادلة حجية الخبر وليس حاله الا كحال دعوى القطع في المسئلة فان قولهم
هذه المسئلة اجماعية كقولهم هذه قطعية فكما لا يكون دعوى القطع حجة لنا فكذلك دعوى الاجماع
لكنه لو وقع في كلامهم مطلقا فلا بد من حمله على مصطلح القدماء اذ ليس لهم اصطلاح جديد
نعم يطلقون هذا اللفظ على اتفاق جماعة يكشف عن رضى المعصوم تسامحا ثم ان المحقق الراقي
قال بعموم ادلة الخبر الواحد بالنسبة الى الاخبار الحسية والحدسية ومع ذلك حكموا بعدم حجية الاجماع

نسخة بالتعليقه صح

المنقول استنادا الى ان الاحكام دائرة مدار الواقع والاخبار الواقعية بها خبر عن الاعتقاد
لا الواقع سواء صرح به او لا فلا فرق في ذلك بين قولنا اعتقادي ان زيدا مات او زيد
مات فكلاهما عبارة عن ان زيدا ميت باعتقادي لا الواقع وادلة حجية الخبر يدل على اعتبار ما
هو اخبار عن الواقع لو كانت الملازمة بين الاعتقادي والواقعي على حجيته هذا الخلل والا
فلا ولما كان التلازم بينهما ثابتا في الاخبار الحسية لقلة الخطا فيها حكم بحجيتها واما في الاخبار
الحدسية فلكثرة تطرق الخطا فيها لم تثبت الملازمة فليس شمول الادلة لهذه الجهة ولا
شبهة ان الاجماع المنقول من هذا القبيل وفيه ان الاخبار المزبورة كلها اخبار عن الواقع والا
سواء صرح بالاعتقاد او لا غاية الامر فيما لو صرح به اخبر عن اللازم واراد الملزوم فالتعبيرات
مختلفة فقد يعبر عن الشيء بالصراحة وقد يعبر بالكناية فالتعبير بالاعتقاد بيان لطريق الواقع فا
لعل منه للقضية لا قيد له الا ترى انه لو قيل رايت زيدا لا يكون اخبارا عن الرؤية بل هو اخبار
عن الواقع نعم قد تكون اخبارا عن الاعتقاد وذلك فيما لو كان الواقع معلوما وكان الحكم منوطا
بالطريق هذا هو الكلام في الاجماع المنقول بحسب المكشوف عنه بان يكون مراد الناقل
نقل الكاشف والمكشوف عنه واما من حيث الكاشف اما بان لا يكون الناقل في مقام حكاية
المكشوف عنه او كان لكن لم نقل باعتباره من تلك الجهة وبالجملة الكلام في حجية الاجماع المنقول
الغير الاصطلاحي وبعبارة اخرى الكلام في حجية السبب فنقول بحجيته لو فرض الكاشف المنقول
محققا يكون علة وسببا لقول الامام ولو بضم امارات اخر لم يلتفت اليها الناقل كالشهرة والخبر
الضعيف وامثالها والا فلا توضيح الكلام ان من يدعي فتاوى العلماء ويستنبط منها قول
الامام او رضاه بنينا ولو فرضنا تحقق فتاويهم الى ان يحصل لنا علم باستكشاف قول الامام
او رضاه او لا ولو كان الكشف بواسطة ضم اشياء اخر الى الفتاوى وبعبارة اخرى اما
ان تكون علة وسببا او لا فعلى الاول يكون حجة وعلى الثاني فلا نظر الى ان نقل النقل مستند
الى هذه فتاويهم لان تلك الحكاية كالاسناد وادلة حجية الخبر يدل على تصديق الناقل و
مقتضاه الحكم باطباق فتاويهم على ذلك وهو يلزم من قول الامام او رضاه بها وليس ذلك من الاصول

المثبتة

المثبتة حتى لا يكون مثبتا للوازم العادية لان اثبات فتاويهم انما استند الى دليل الاجتهادي
لا الفقاهي وهو مثبت للازم والملزوم كما في الشهادة فانها مثبتة للوازم ايضا ولذا فصل
بعض المحققين بين ما ثبت احد الشطرين كما في الاجماع المركب بالدليل الاجتهادي وبين ما ثبت
بالدليل الفقاهي فحكم بجواز خرقه في الثاني دون الاول مثلا لو انه انعقد الاجماع على انه كلما
قصرت الصلوة في السفر وجب الافطار ونفي او تعبد فراسخ او دل الدليل على القصر فان كان اجتهاديا
لا يجوز خرق الاجماع لان الافطار من لوازم القصر وان كان فقاهيا يجوز خرقه فلو كان الا
فطار مخالفا للاصل لعدمه ولا يتمسك بالاصل الذي في طرف القصر وبالجملة بعد اثبات
فتاويهم الكاشفة لا بد من الحكم بلازمها ويظهر من كلام صاحب الفصول هذا ايضا والظاهر ان
من التفت الى ذلك لا ينكره وهذا التفصيل حق الا انه لا ينبئ سبب اجماع القدماء لما عرفت من عدم نقل
السببية في اجماعهم الا ان يكون تحصيل قول الامام عليه السلام بالحدس للمدعي بواسطة هذه فتاويهم
بل لو ادعينا كون المسئلة مشهورة واستفدنا من الشهرة وجود دليل ظني معتبر عندهم على المأخذ كما
بل لو وجد الشهرة المنقولة الكاشفة عنه لو فرضت محققة ولو بضميمة امارات اخر علم بحجيتها
فتلخص مما ذكرنا ان الاجماع المنقول حجة على طريقة القدماء لو وجد مصداقه والكاشف مطلقا
ولما فرغنا عن البحث في الاجماع المنقول فلا بد من التنبيه على امور الاول ان ادعاء القطع في
الحكم بان يقال هذا الحكم قطعي او لا ريب فيه او لا اشكال فيه وامثال هذه العبارات الكاشفة عن
حصول القطع على الدليل هل يلحق بالاجماع المنقول في الحجية ام لا فنقول اما على مختار من
علم حجية الاجماع الا المنقول على ما اصطلح عليه المتاخرون من جهة عدم شمول حجية
خبر الواحد على الاخبار الحدسية فلا اشكال في عدم حجية هذا ايضا بكونه من جملة الاخبار
الحدسية كالاجماع المنقول من دون فرق بينهما فكما ان مدعي الاجماع المنقول يدعي القطع برضا
الامام على الحكم المدعى به الاجماع فكذلك يدعي القطع بامثال العبارات المذكورة يدعي القطع
بانحصار الواقع على ذلك ولما كان كلاهما من طريق الحدس وقد عرفت ان المختار عدم شمول
ادلة حجية اخبار الاحاد على الاخبار الحدسية فلا يكون كلاهما حجة على المختار وعند ما

واما على مذاق القايلين بحجية الاجماع المنقول على اصطلاح المتاخرين بادعاء شمول ادلة حجية بعينها
اخبار الاحاد على الاخبار الحدسية ايضا فلا اشكال عندهم في حجية ذلك ايضا لعدم الفارق
كما عرفت الثاني انه لو ادعى الاجماع المنقول على عنوان وفسر بعنوان على شيء اعم او اخص فبناء على
حجية الاجماع المنقول على اصطلاح القدماء واو ود المتاخرين او كليهما فهل يوخذ العنوان ويلغى
التفسير لكونه تفسيرا بحسب اجتهاد الناقل فلا اعتبار به او يوخذ التفسير ويلغى العنوان وامثال
ذلك اكثر من ان يحصى في الفقه كما هو ظاهر على المتتبع في الموارد الفقهية ومن جملتها ما ادعاه منه
في مسئلة التخيير في حاير الحسين عليه السلام حيث ادعى الاجماع المنقول على التخيير في الحاير وفسره بما دار عليه سور المشهد الشريف ومنها ما ادعاه الفقهاء على عدم انفعال الماء الجاري بمجرد الملاقات
بالنجاسة وفسروا الجاري بما ينبع من الارض ويشمل العيون الراكدة والاول امثال
التفسير بالاخص والثاني بالاعم ومنها ما ادعى البعض الاجماع على بطلان الصلوة في الثنائية
بمعنى انه لا بد من احراز الاوليين في صور الشكوك والا فمجرد الشك مبطل الصلوة والحق بعضهم بالثنائية صلوة الكسوف ايضا بحسب تعدد الركوعات بمعنى انه عد كل اثنين من الركوعات ركوعا
واحدة فعلى هذا يبطل صلوة الكسوف في صورة الشك في الركوعات قبل احراز الاوليين و
الحاصل ان امثال ذلك كثيرة في الفقه فهل يوخذ العنوان او التفسير فنقول الحق انه لا يمكن
كليا في المقام بل لا بد من ملاحظة خصوص المقامات فان كان الحكم معلقا على العنوان اخذنا
به ويلغى التفسير لكونه ناشيا من اجتهاد الناقل كما ان الحاير من هذا القبيل على الظاهر
لكون الحكم بالتخيير معلقا على الحاير كان ما كان والتفسير بما دار عليه السور الشريف انما هو
من الناقل وان لم يكن الحكم معلقا على العنوان بل كان المتعلق ما فسر به وكان العنوان من جهة
التعبير عنه فلا اعتبار بالعنوان بل يوخذ التفسير واما صورة الشك فالظاهر انه لاحق با
لعنوان لكون الالفاظ موضوعة على المعاني النفس الامرية الثالث ان ادعاء التواتر سواء
كان في الاخبار او في القرائن هل هو لاحق بالاجماع المنقول على القول بحجيته في اصطلاح القدماء
او المتاخرين او كليهما ام لا اختلفوا لاصحابنا على قولين في ذلك قال بعضهم بلحوقه به في الحجية

هو نعم

التحيير ح

كما دعاه الشيخ بتواتر قوله الحلي
لا كان الا وقد رسم الحجل
ختياح

واخرون الى

واخرون الى عدمه فيها والقايلون بحجية الاجماع المنقول مطلقا لا بد ان يلتزموا به ايضا لعدم
الفارق بينهما كما عرفت في الامر الاول على ما اخترناه من عدم حجية الاجماع المنقول في اصطلاح
المتاخرين لكونه حدسيا عندهم وقد قلنا بعدم شمول ادلة حجية خبر الاحاد على الاخبار الحدسية
فلا اشكال في حجية ذلك ايضا لكونه كالاجماع المنقول في الحدسية نعم لما كان للتواتر ايضا باعتبار ان
كالاجماع المنقول كاشف ومكشوف عنه فلو كان الكاشف في التواتر المذكور بحيث لو فرضنا
كونه واحدا لما يحصل القطع منه بالنسبة الينا ايضا ولو باعتبار بعض القرائن منا ايضا من غير
القرائن الحاصلة للمدعي لقلنا باعتبار هذا التواتر وحجيته ايضا ولا حجة المكشوف عنه فلا نقول
به لكونه حدسيا كما ان هذه الجهة حدسية في الاجماع المنقول ايضا هذا كله اذا كان الحكم متعلق
بالتواتر بصيغة المفعول واما اذا كان متعلقا بنفس التواتر فهو على ضربين لانه تارة يتعلق
بالتواتر عند الناقل بمعنى ان الحكم متعلق بما هو متواتر عند الناقل وان لم يكن كذلك عندنا فلا
اشكال في حجيته لشمول ادلة حجية خبر الواحد بذلك لكون المدعى حجة بذلك بالنسبة الينا
فتشمله الادلة المذكورة وهي اخرى يتعلق بالتواتر عندنا يعني ان الحكم متعلق بما هو متواتر عندنا
ايضا كما انه متواتر عند الناقل فح لا يكون حجة لعدم شمول الادلة المذكورة بذلك بل لا بد ح
من تحصيل القطع بذلك مما ذكرنا في هذا المقام يظهر لك الحال في اختلافهم في تواتر القرائن الثلثة
لانهم اختلفوا في تواتر القراءات الثلثة غير القراءات السبعة المشهورة لانه لا خلاف في تواتر تلك
السبعة واما القراءات الثلثة فقد اختلفوا في تواترها فانكرها بعض الاعيان وادعى الشهيد الاول
وغيره رحمهما الله تعالى واسيجوز ادعائهما الشهيد الثاني والمحقق الثاني وقالا انه لا يقصر بالقل
من الاجماع المنقول فكما انه حجة فكذلك التواتر ايضا وورد عليهما اي على المحقق الثاني والشهيد الثاني
الاردبيلي وصاحب المدارك بان الحكم متعلق بالقران المتواتر اي ما ثبت كونه قرانا بالتواتر فبعد
نقلهما التواتر خرج القران عن التواتر لكونه منقولا بالخبر الواحد فلا معنى لعملهما لذلك من مذهبه
وانت بعد الاحاطة بما ذكرنا عرفت وجه اسيجوازه ثاني المحققين والشهيدين لكون نظرهما كون
الحكم متعلقا بالمتواتر الذي هو القران الواقعي وكذلك عرفت وجه ايراد الاردبيلي وصاحب

متعلقا ح

المدارك عليها الكون نعما نظرها بكونه متعلقا بنفس التواتر ولذا قال بجواز عدم التواتر وما دعا بهما إلى التواتر
والتحقيق في المقام ان الحق هو ما ذهب اليه ثاني الشهيدين والمحققين لكون الحكم الذي هو جواز قرائته
في الصلوة مثلا متعلقا بما هو قران في نفس الامر والواقع لقوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القران فلا
يرد عليهما ايرادها اي ايراد الاردبيلي وصاحب ك فان قلت بعد ان كان الحكم متعلقا بالقران الواقعي
فلا بد ان يكون بعض القراءات الغير المتواترة غير القراءات العشرة ايضا متبعا بان يجوز قرائته في الصلوة
مع انه لم يقل به احد كما روي ان قراءته عليه السلم كذا وقراءة فلان كذا وان كان تلك الاخبار مرويا في
الاخبار الصحيحة قلنا نعم ان المتبع هو القران الواقعي لكن لا مطلقا بل كان معروفا عند الناس وليس
هذا الا القراءات العشرة وما عداها ليست معروفة عند الناس فلا يرد النقض بذلك على ما اخترناه من
كون الحكم متعلقا بالمتواتر بصيغة اسم المفعول اي بالقراءات الذي هو كذلك في الواقع ومن جملة الظنون
الخارجة عن تحت الاصل الاولي الذي هو حرمة العمل بالظن الشهرة في الفتوى على ما توهم بل على ما قيل
وهي اي الشهرة عبارة عن كون الحكم مشهورا بين الاصحاب سواء كان في الطرف المقابل القول ام لم
يكن فعلى هذا يدخل على ذلك قولهم لا خلاف اذ احتمال وجود القول في الطرف المقابل يكفي في تحقق الشهرة
وامتيازه عن الاجماع والذي استدل به على اعتبار الشهرة من جملة الظنون الخاصة امران احدهما
فحوى ادلة النبأ وتقريره ان الاية المذكورة مثلا تدل على حجية خبر العادل الذي يفيد ادنى
مراتب الظن فالذي يفيد الظن الاقوى كالشهرة مثلا يكون حجة بالطريق الاولى لان الشارع لما
اعتبر الظن الضعيف الحاصل من خبر العادل فاعتباره الاقوى منه لذلك يكون اولى وفيه اولا ان
اثبات الاولوية موقوف على اثبات كون خبر حجية العدل من باب الوصف وهو غير معلوم
لاحتمال ان يكون اعتباره من باب التعبد بمعنى انه تعالى يرى في العدل مصلحة في الواقع فاعتبر خبره
حيث لو فرضنا كون خبره مخالفا للواقع لكان هذه المصلحة جابرة لمفسدة مخالفته للواقع ولم يثبت ذلك
لم يكن خبره من باب الوصف او التعبد حتى يتم الاستدلال وثانيا على تقدير تسليم كون حجية
خبر العدل من باب الوصف من جهة افادته الظن لما يتم الاستدلال ايضا لانه لا يلزم من اعتبار الشارع
خبر العادل من جهة افادته الظن اعتبار كل ما كان مفيدا للظن القوي لانه ليس الا القياس الممنوع

وثالثا

وثالثا منع ثبوت ذلك بالنحوي عن سبيل لان الظني من جملة الدلالات اللفظية عند الاكثر لانه بمجرد سماع
اللفظ يسبق النحوي الى الذهن كما في قوله تعالى لا تقل لهما اف ولا تنهرهما الاية فانه من الضرب
القتل وسائر انواع الاذى يسبق الى الذهن بمجرد سماع الاية الشريفة وليس ما نحن فيه من هذا القبيل
بلا اشكال باعتبار عدم سبقه كون الشهرة حجة بمجرد سماع حجية خبر الواحد العادل بل ليس هذا
الا الاولوية الظنية التي انكر اكثر الاعيان اعتبارها فعلى هذا اثبات حجية الشهرة بالاولوية
الظنية اثبات الاعلى بالادنى لانها موهونة الاعتبار بخلاف الشهرة لكونها مشكوكة الاعتبار
فاثبات حجيتها بها اثبات الادنى بالاعلى وثانيهما الخبران احدهما ما روي ابن جمهور في عوالي اللئالي
عن العلامة مرفوعا الى زرارة قال سئلت الباقر عليه السلم قلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران و
الحديثان المتعارضان فبايهما آخذ فقال عليه السلم يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع
الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما مشهوران ومرويان مأثوران عنكم فقال خذ بما يقول
اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك الخ ووجه الاستدلال به على وجهين لفظة ما في قوله
بما اشتهر من الفاظ العموم لكونها من الموصولات الاسمية فتشمل الشهرة المأمور باخذها اعم
من الشهرة في الفتوى ومن الشهرة في الرواية وثانيهما انه على تقدير كون لفظة ما للعموم لكونها
للعهد من جهة كونها اشارة الى السؤال السائل عنه وهو الخبران المتعارضان يتم الاستدلال ايضا
من جهة تعليق الحكم بالوصف المشعر بكون مأخذ الاشتقاق علة للحكم فانه ع علق الاخذ بما
كان مشهورا فعلم سبب الحكم بالاخذ وهو وجود الشهرة كائنة ما كانت اي سواء كانت في الفتوى
او الرواية وفيه اولا ان المرفوعة المذكورة ضعيفة السند لعدم كونها مذكورة في الكتب
الاربعة بل ذكره ابن جمهور في عوالي اللئالي مضافا الى ان ابن جمهور ممن لا اعتبار باخبارها
ولذا طرح المرفوعة صاحب الحدائق الذي هو من جملة جملة الاخباريين العاملين بالاخبار
الضعاف في الجملة لاجل قادحا لها بكون راويها ابن جمهور وثانيا انه لا نسلم كون لفظة ما للعموم
في هذا المقام وان كان من الفاظه لانها تفيد العموم حيث لا عهد وهي في المقام للعهد لكونها
اشارة الى ما سئل السائل عنه فيكون عمومه بالنسبة الى مورد السؤال فيشمل جميع الخبر

عنكم

المتعارضان فقط فلابد كعلى الشهرة فى الفتوى كما انه هو مراد المستند اوثا لثا ان معنى الشهرة فى
اللغة هو الظاهر الشايع البارز بحيث لا يخفى على احد كما يقال سيف شاهر اى بارز وهذا المعنى لا يناسب
الشهرة فى الرواية اى ما رواه جميع الرواة بحيث لا يخفى على احد منهم فبلاف الشهرة فى الفتوى لعدم
كونها فى هذه المثابة من الشيوع والظهور ورابعا ان قول السائل يا سيدى انهما مشهوران مرويان
اصدق شاهدا على اختصاص الشهرة فى المرفوعة المذكورة على الشهرة فى الرواية لان وجود الشهرة بين
فى الفتوى فى ان واحد مما لا يعقل كما هو واضح غير خفى وما قيل من عدم المانع من وجود الشهرتين
فى زمان واحد لامكان حمل احدهما بالشهرة عند القدماء وثانيهما بالشهرة عند المتاخرين فمما تضحك
من الثكلى ومستغنية عن الجواب مثلها وثانيها ما رواه الكلينى عن عمرو بن حنظلة قال سئلت ابا عبد الله ع
عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة فى دين او ميراث فتحاكما الى السلطان او الى القضاة ايحل
ذلك الى ان قال كيف يصنعان فينظران الى من كان منكم قد روى حديثنا الى ان قال قلت
فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد على صاحبه قال فقال ينظر الى ما كان من روايتهم
عنا فى ذلك الذى حكما به المجمع عليه من اصحابك فيؤخذ به ويترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند
اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه وانما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب
وامر مشكل يرد الى الله الخ ووجه الاستدلال بها اولا ان المراد من الاجماع فى قوله المجمع عليه ليس
الا الشهرة وليس الا الاجماع المصطلح ويدل على ذلك امران احدهما جعل الشاذ فى مقابل المجمع
عليه فانه فى مقابل الشهرة لا الاجماع المصطلح ولان الشاذ قد يوافق الواقع فلا يكون معلوم البطلان
بخلاف مقابل الاجماع المصطلح فانه معلوم البطلان بلا اشكال ولا خلاف وثانيهما ان قوله ع
وانما الامور ثلثة فانه ع جعل الثالث اعنى الامر المشكل مقابلا للمجمع عليه وذلك لان الامر
الذى بين رشده وكذا الامر الذى بين غيه داخلان فى المجمع عليه ومقابله هو الثانى الثالث الذى
يرد الى الله فلكان الاشكال فيه فلو كان المراد من الاجماع هناك هو الاجماع المصطلح لما كان
مقابله امرا مشكلا يرد الى الله ورسوله بل يكون من الامور التى بين غيه فيلزم الاجتناب عنه لان
مقابل الاجماع المصطلح مما بين غيه بلا اشكال فاذا كان المراد من الاجماع فيهما اى فى المقبولة هو
الشهرة

والمجمع

الشهرة فلا اشكال فى شمولها مع ان كلا قسمى الشهرة اى الشهرة فى الفتوى والرواية وثانيا ان
التعليل الوارد فيها وهو قوله فان المجمع عليه لا ريب فيه يدل على المطلوب ايضا لكونه منصوص
العلة وهو حجة وذلك لان عدم الريب فى المجمع عليه اى فى الشهرة مشترك بين الشهرة الفتوائية
والروائية وفيه اولا انها ايضا ضعيفة السند وثانيا انه لا نسلم كون المجمع عليه بمعنى المشهور
بل الاجماع فى هذا المقام باق فى معناه اللغوى وهو الاتفاق ولا ينافيه جعل الشاذ فى مقابله
لان الاجماع على رواية خبر لا ينافى كون مقابله شاذا لامكان ان يروى جميع الرواة احد الخبرين
فيكون هذا مجمعا عليه عندهم ويروى بعضهم فقط الاخر فيكون شاذا نادرا وكذا لا منافات
بين كون احد الخبرين مجمعا عليه بحسب الرواية وكون مقابله مشكلا من جهة المضمون او الدلالة
مثلا والحاصل انه لا داعى الى ارتكاب التكلفات البعيدة من جهة حمل الاجماع على الشهرة لعدم
المنافاة بين الاجماع الروائى وبين حمل مقابله شاذا او امرا مشكلا كما عرفت وثالثا انه لا
دلالة فى التعليل المذكور على مطلوب المستدل لان اللازم فى المجمع عليه فى قوله فان المجمع عليه لا ريب
فيه للعهد لكونه اشارة الى الاجماع فى الرواية كما هو مراد السائل عن الامام ع اى الذى اجمع
على روايته لا ريب فيه فلا عموم فيه حتى يشتمل على كلا قسمى الشهرة بعد فرض تسليم كون الاجماع
بمعنى الشهرة فتامل فى هذا المقام فانه من مزال الاقدام فتلخص مما ذكر انه لا دليل بالخصوص على حجية
الشهرة بان يكون حجة من باب الظن الخاص لما عرفت من ضعف ما يمكن ان يتمسك به فى اثبات حجيتها
من باب الظن الخاص من عدم تمامية نحو آية النبأ وضعف سند المرفوعة مع ما فيهما من المناقشات
المذكورة وعدم دلالة المقبولة على المطلوب من جهة عدم الصارف للاجماع على المشهور
بمعنى انه لا دليل يصلح لان يصرف المجمع عليه على المشهور على التفصيل الذى عرفته نعم يمكن ان يقال
بحجية الشهرة فى بعض المقامات بان تكون الشهرة كاشفة عن وجود خبر فى المقام وان كنا لا نعرفه
بالخصوص بل نعرفه اجمالا وان كانت الاخبار ضعيفا منجبرا ضعفه بتلك الشهرة وذلك لان مدرك
الشهرة قد يكون هو الاصول وقد يكون هو العقل بمعنى ان المسئلة قد تكون من العقليات
فيكون المدرك لها هو العقل وكذلك قد يكون مدركها الخبر فاذا رأينا الشهرة فى المسئلة

ولم تكن المسئلة من العقليات حتى يكون المدرك للشهرة هو العقل ولا موافقة للاصول حتى
تكون مدركها الاصل ثم نقطع ان المدرك للشهرة ليس الا الخبر لان العلماء اجل شأنهم من ان
يفتوا بشيء من دون وجود مدرك له كما في مسئلة نجاسة عرق الجنب من الحرام فان الشهرة قد
انعقدت على نجاسته مع انها اي نجاسة عرقه مخالفة للاصل ولا مجال للعقل فيها حتى يكون المدرك
هو ثم نقطع ان في المقام خبرا لم نعثر به ولكنه نعلم وجوده اجمالا لمنع عدالتهم عن الاقتحام بالفتوى
من دون ملاحظة مدرك لها وكذلك الكلام في مسئلة النوم الثالث في شهر رمضان فان عند
المشهور بينهم انه موجب للقضاء والكفارة مع انه ليس في المسئلة مدرك على الظاهر مع كون القضاء
مخالفا للاصل ولا مجال للعقل في اثباتها حتى يكون المدرك للشهرة هو الاصل او العقل فنقطع
اجمالا بوجود خبر في المسئلة وادلة حجية خبر الواحد كما تقتضي حجية الخبر المعلوم بالتفصيل كذلك
تقتضي حجية الخبر المعلوم بالاجمال ايضا وحاصل الكلام بان الشهرة قد تكون كاشفة عن وجود
مدرك لها ثم نقول بحجيتها الا ان هذا معنى خارج عن محل الكلام في هذا المقام لان كلامنا في
هذا المقام في حجية الشهرة من حيث هي وفي الصورة المفروضة ليست الحجية هي الشهرة بل هي الخبر
الذي يكشف هو عنه واستغرب ان كان مراده مما يلحق الحجية لا في كونه اجماعا واجمع
ارباب عدالتهم تمنع عن الاقتحام على الافتاء بغير علم وتعوض الظن في جانب الشهرة سواء كان
انشاءها في الرواية بان يكثر تدوينها او الفتوى انتهى فان دليله الاول وهو منع عدالتهم عن
الاقتحام على الافتاء بغير علم يدل على ان الشهرة حجة من جهة كشفها عن مدرك معتبر لكون عدالتهم
مانعة عن الاقتحام افتاء من دون مدرك واورد عليه صاحب المعالم بان العدالة انما تمنع
تعمد الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد دليلا وليس الخطأ مأمونا على الظنون ويندفع الايراد المذكور
منه اي عن الشهيد ره بملاحظة مقدمة مطوية في كلامه ره وان لم يصرح بها في كلامه الا انها
مراده قطعا وهي انه كما ان عدالتهم تمنع عن الاقتحام بالافتاء بغير علم كذلك يبعد كل البعد خطاء
جميع هؤلاء الاجلاء الفحول بان يخطئوا الفتوى بغير علم ومن دون وجود مدرك في المسئلة
واورد على كلام الشهيد ايراد آخر وهو ان بين دليليه تنافيا لان دليله الاول يقتضي حجية الشهرة

من جهة

من جهة الظن في جانب الشهرة يقتضي كونها حجة من باب مطلق الظن وهو ره على ما سبق الذي من جملة
القائلين بحجية الظنون المطلقة فكيف يتمسك بكل من الدليلين المتنافيين ويمكن دفع
هذا الايراد عن كلامه ره بان التمسك بهما من باب التنزل بمعنى ان الدليل بالخصوص يدل
على حجية الشهرة اولا ومع التنزل عن وجود هذا الدليل الخاص فحجيتها من باب مطلق الظن
مما لا اشكال فيه لافادتها قوة الظن كما عرفت وامثال ذلك التنزل كثيرة في كلمات الاصحاب خصوصا
في الفقه كما ترى انهم يتمسكون في المسئلة على الاصل والاجماع او الاخبار او غير ذلك من الادلة
الاجتهادية مع انه من البديهيات انه لو ثبت عدم الاعتبار بالادلة الفقاهية مع وجود الادلة
الاجتهادية ومن هذا الجواب يظهر الجواب عن ايراد الفاضل التوني ره على صاحب المعالم حيث
هو اي صاحب المعالم تمسك في اثبات حجية خبر الواحد على دليل الانسداد وبآية النبأ واورد
عليه الفاضل المذكور بان بين الدليلين المذكورين تنافيا لانه بعد ان كان خبر الواحد حجة
من جهة آية النبأ ثم يكون باب العلم مفتوحا فلا معنى للتمسك بدليل الانسداد ثم يمكن الجواب عنه
بانه ايضا من باب التنزل كما ذكره فالتعارف فتامل فيظهر مما ذكرنا ان الشهيد ره ليس من جملة القائلين
بحجية الشهرة من باب الظنون الخاصة بل قوله بحجية الشهرة اما من جهة كشف الشهرة عن دليل
معتبر فتكون الحجة في الحقيقة هذا الدليل المعتبر المفروض لا الشهرة من حيث هي او من
جهة الظنون المطلقة كما يرشد اليه دليله الثاني على ما عرفت فعد الشهيد ره من جملة القائلين بحجية
الشهرة بالدليل الخاص بعيد عن السداد وناش عن الخطاء في فهم مراده من كلامه ره هذا تمام
الكلام في الشهرة ومن جملة الظنون الخارجة عن تحت الاصل الاولي هو الظن الحاصل من
خبر الواحد على المشهور عند الاصوليين بل يمكن ادعاء الاجماع على ذلك في الجملة وقبل الخوض
في المسئلة لا بأس ان نشير الى تركيب خبر الواحد في الكلام الواقع في كلام الاصحاب رضوان الله عليهم
فنقول ان التركيب في قولهم خبر الواحد اضافي لا توصيفي لان الواحد من صفات المخبر لا الخبر
بخلاف المتواتر والمستفيض فانهما من صفات الخبر فذكر لفظ الخبر باللام في هذا التركيب
كما يتراءى في كلمات بعض الاصحاب غير جيد جدا كما يتراءى في كلمات القوم مذكورا باللام

فالاولى جعله يكون من قبيل الوصف بحال متعلق الموصوف وهو الخبر الذي يخبره واحد وقبل الشروع
في اصل المسئلة لا بد من التنبيه على امر وهو ان معنى كلام كل متكلم على ما يستفاد من ظاهره يتوقف
على احراز جهات ثلثة احدها احراز ان هذا الكلام عنه ليس الا لافادة مقصوده وليس صدوره
لاجل دواعي خارجية بان يكون ظاهره مراده وثانيها احراز جهة دلالته يعني انه ظاهر الدلالة
ولا اشكال ولا اغلاق في دلالته وبعد احراز تلك الجهات الثلثة يستفاد مقصود المتكلم من
هذا الكلام ولا يخفى عليك ان الادلة الشرعية مختلفة في احراز تلك الجهات الثلثة فالكتاب لا اشكال
في صدوره وجهة صدوره لانه لا اشكال في صدوره من الله سبحانه وتعالى كما لا اشكال
في جهة صدوره لانه لا يتصور التقية فيه بل ليس صدوره الا لاجل استفادة الاحكام الشرعية
منه نعم محل الكلام فيه انما هو في دلالته فقط فاستفادة الاحكام من الكتاب العزيز يتوقف على
احراز جهة دلالته بان تكون واضحة الدلالة او لا تكون من جملة المتشابهات مثلا وكذا الكلام
في السنة النبوية لعدم الاشكال في صدورها وكذا في جهة صدورها لعدم التقية في السنة
النبوية كما لا اشكال في صدورها من النبي صلى الله عليه وآله لان معنى السنة النبوية هو قول
النبي صلى الله عليه وآله فبعد قوله لا اشكال في صدوره منه وانما الكلام فيها انما في جهة دلالته
واما السنة الامامية فالمفروغ عنه هو صدوره فقط فلا بد فيها من احراز جهة الصدور ومنها
انه كما لا بد فيها من احراز جهة الدلالة لوجود التقية في زمن الائمة واما جهة الدلالة في جميع
ما ذكر فقد عرفت سابقا انها حجة من باب الظن الخاص لبناء العرف بحمل كلام كل متكلم على ظاهره
وللادلة الاخر المذكورة في حجية ظنون الدلالية بما سبق واما خبر الواحد فلا بد فيه من احراز
جميع تلك الجهات الثلاثة وليس واحد منها مفروغا عنه فالاستدلال به انما يتاتى بعد احراز جميع
تلك الجهات الثلثة ولا يخفى عليك ان مقصود العلماء في هذا المقام في عقد هذا الباب
اي باب ان خبر الواحد هل هو حجة ام لا انما هو لاحراز صدوره بمعنى حجية خبر الواحد مثلا
ان صدوره عن الامام واثبات ان هذا الخبر صدر عن الائمة عم والسنة النبوية واما جهة
دلالة الخبر الواحد فلا اشكال في كونها حجة من باب الظنون الخاصة للادلة المذكورة في حجية دلالته

الكتاب

الكتاب والسنة النبوية لبناء العقلاء وغيره من الادلة واما جهة وجه الصدور فكذلك
لا اشكال في احرازه لان الاصل في كلام كل متكلم ان يكون محمولا على مقصوده الاصلي خصوصا
الامام عليه السلم المنصوب لبيان الاحكام فاحتمال كون كلامه للتقية مدفوع باصالة عدمها فلا اشكال
من هذه الجهة ايضا فصار حاصل الكلام ان الكلام في هذا المقام في اثبات حجية خبر الواحد هو
عبارة عن اثبات كونه صادرا عن الامام عم فالاستدلال باية النبا مثلا على قبول خبر العادل معناه
ان ما اخبر به العادل بصدوره عن الامام عليه السلم هو صادق فيما اخبر من صدوره عن الامام
عليه السلم فاذا عرفت ذلك تعرف ما في كلام السيد صدر الدين حيث استدل على جواز العمل بالعام
قبل الفحص عن المخصص بعمل الصحابة على ما دونوه في اصولهم من دون ملاحظة الاصول الاخر مع
وجود احتمال المخصص في الاصول الاخر وباية النبا بان الاية الشريفة تدل على قبول خبر
العادل مطلقا من دون ملاحظة المخصص بل بعد الاحاطة بما ذكرنا من كون مقصود العلماء
في هذا المقام من الاستدلال باية النبا وغيرها اثبات صدور الخبر عن الامام عم لا اثبات جهة
الدلالة تعرف بطلان كلام السيد طاب ثراه حيث استدل باية النبا على اثبات الدلالة وهو كما
ترى وبعد ملاحظة ما ذكرنا ظهر لك ان مقصوده الاعيان من هذا العنوان اثبات صدور خبر
الواحد من الامام عم باية النبا وغيرها من الادلة التي سنسمعها ان شاء الله واذا عرفت هذا
فاعلم انه لا بد اولا قبل الخوض في تحرير محل النزاع في المسئلة من تقديم مقدمة اخرى وهي
التنبيه على ان البحث عن حجية خبر الواحد وعدمها هل هو داخل في المسائل الاصولية او لا
بل هو من جملة المسائل الكلامية كما يظهر من كلام الفاضل التوني في الحاشية في اول قوانينه فنقول
اعلم ان تشخص العلوم وامتياز احدها عن الاخر يستفاد من موضوع العلم ومن حده وملاحظة
حد الاصول وموضوعه يابي عن خروج تلك المسئلة عن مسائل اصول الفقه لان حد الاصول
الفقه هو العلم الباحث عن احوال الادلة والبحث عن حجية خبر الواحد وعدمها بحث في دليلية الدليل
يعني ان الخبر الواحد هل هو من جملة الادلة ام لا وليس بحثا عن احوال الدليل المفروغ عن دليليتها
حتى يكون بحثا عن احوال الدليل وكذا لا بد من ملاحظة موضوعه لان موضوع الاصول هو الادلة

الا دلة الاربعة من الكتاب والسنة والاجماع والعقل وخبر الواحد قبل اثبات حجيته ليس دليلا في الواقع ولذا

لانه قبل اثبات الحجية لم يتصف بوصف الدليلية كما هو ظاهر على المتامل لكن يمكن ادخاله اي ادخال البحث عن حجية خبر الواحد وعدمها بالمسائل الاصولية من وجوه احدها ان البحث عن ذلك يرجع بالاخرة الى البحث عن احوال الدليل المتصف بوصف الدليلية دون معنى كونه حجة او ليس بحجة انه هل يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد ام لا ويصلح للمعارضة بالكتاب ام لا فيرجع مآل الكلام الى البحث عن احوال الكتاب المفروغ دليليته بمعنى انه هل يخصص الكتاب بخبر الواحد ام لا وهذا القدر يكفي في دخولها بالمسائل الاصولية وثانيها ان البحث عن حجية خبر الواحد وعدمها نفسه بحث عن احوال الدليل المفروغ دليليته لان قولهم هل خبر الواحد حجة ام ليس بحجة معناه انه هل يثبت به السنة ام لا يثبت لان السنة عبارة عن قول المعصوم والخبر حكاية عنه ومعنى حجية خبر الواحد انه يصلح لحكاية السنة ومعنى عدمها عدم الصلاحية لذلك وهذا هو البحث عن احوال الدليل وثالثها ما ذكره صاحب الفصول وهو ان موضوع اصول الفقه ليست الادلة الاربعة بوصف الدليلية بل الموضوع هو ذات الادلة اي ما يصلح بان يكون دليلا فيكون ما نحن فيه على هذا التقرير داخلا في المسائل الاصولية بلا اشكال ولا يخفى عليك بعد ما ذكره الشيخ اعلى الله درجته لا في ذلك من وجاهة ما مرجوا به ولا يخفى كلهم مصرحين بكون الموضوع هو الادلة مع الوصف لا ذات الادلة مع قطع النظر عن وصف الدليلية اذا تمهد هذا فنقول ان النزاع في حجية خبر الواحد يتصور على وجهين احدهما في خبر الواحد من حيث هو وثانيهما في الاخبار المدونة في الكتب الاربعة واما النزاع في المقام الاول فسيجيء تفصيل الكلام فيه ان شاء الله تعالى واما المقام الثاني فاعلم انه لا اشكال في حجية الاخبار المدونة في الكتب الاربعة بل حجيته في الجملة اجماعي بل لم نقل انه ضروري لانه مباء شريعة محمد صلى الله عليه وآله مبتنية على تلك الاخبار المدونة في كل الكتب بل القائلين بعدم حجية اخبار الاحاد ايضا يعملون على تلك الاخبار المدونة فيها نعم انما الاشكال والاختلاف في جهة حجية تلك الاخبار المدونة فافترق الاصحاب في هذا المقام على فرق كثيرة ذهبت فرقة منهم الى العمل بتلك الاخبار من جهة

كونها لقرائن

قطعية فان اكثر الاخبار المدونة في هذه الكتب الاربعة اما متواترة او محفوفة بالقرائن القطعية فالفرقة المذكورة لا يعملون على جميع تلك الاخبار المدونة بل على ما كانت متصفة بالوصفين المذكورين وهم السيد المرتضى وابن زهرة والقاضي والطبرسي والحلي وفرقة ثانية الى العمل بجميع تلك الاخبار مدعيا كونها قطعية الصدور من الائمة الاطهار عليهم السلام وهم طائفة من الاخبارية وفرقة ثالثة الى العمل بجميع الاخبار المذكورة فيها من جهة كونها قطعية باعتبار شهادة المشايخ الثلثة وهم المحمدون الثلثة اعلى الله درجتهم لانهم قالوا بصدور تلك الاخبار عن الائمة صلوات الله عليهم فانهم لا يدعون القطع الشرعي بالصدور من جهة شهادتهم بخلاف الطائفة الثانية لانهم يدعون القطع الوجداني بالصدور وهم الفرقة الثالثة جملة اخرى من الاخبارية وفرقة رابعة الى العمل بجميع تلك الاخبار المدونة في الكتب هذه لا من الاعراض المشهور عنه وهو صاحب المناهج ومن تبعه وجملة كثيرة من الاصحاب قائلون بالعمل بتلك الاخبار المروية فيها لكن لا من جهة احد الطرق الاربعة المذكورة بل انهم اثبتوا في المقام الثاني حجية اخبار الاحاد والاخبار المدونة من جهة كونها من جملة مصاديق اخبار الاحاد التي اقام الدليل على حجيتها وهؤلاء الجماعة ايضا مختلفون في جهة الحجية في غاية الاختلاف فذهب بعضهم الى العمل بالاخبار التي راويها عادل امامي بتزكية عدلين في جميع الطبقات وهذا الخبر يسمى بالصحيح الاعلائي وهم صاحب المعالم وصاحب المدارك والاردبيلي وثاني الشهيدين وبعض اخر الى العمل بالاخبار التي راويها عادل مزكى بتزكية عدل واحد في جميع الطبقات وهذا الخبر يسمى الصحيح المشهور وهذا البعض هو المشهور من الاصحاب والبعض الاخر الى العمل بالاخبار الموثقة ايضا وهذا البعض بعض منهم اعتبر الوثوق في الراوي بان يكون الراوي موثقا وان كان غير امامي وبعض اخر اعتبره في الخبر بان يكون الخبر موثوقا بصدوره من الامام عليه السلام ولو كان بانضمام قرائن خارجية سواء كان راويه عدلا او غيره اماميا او غيره كائنا ما كان وذهب بعضهم الى العمل بما عمل به الاصحاب وترك ما تركوه وهذا هو مذهب المحقق طاب ثراه على ما نسب اليه الاستاد دام ظله العالي وبعضهم الى العمل بما عمل به بالاخبار الصحيحة والموثقة والممدوحة ايضا بان يكون راويه ممدوحا وبعبارة

اخر بانهم يعملون على جميع تلك الاخبار المدونة في تلك الكتب الا ما كان ضعيفا وبعضهم الى العمل
بما ظن صدوره من الامام بان يكون صدوره من الامام عليه السلام مظنونا وهؤلاء الجماعة كلهم
من ارباب الظنون الخاصة الا الفرق الاربعة المذكورة في الاول وذهب بعضهم الى ان المدار على
الظن من باب اي شيء حصل سواء حصل من تلك الاخبار او غيرها وهم ارباب الظنون المطلقة واما
النزاع في المقام الاول فاعلم ان للاصحاب في هذا المقام قولان ذهب جملة منهم الى عدم جواز العمل
باخبار الاحاد وهم السيد المرتضى وابن زهرة والقاضي والحلي والطبرسي ونسب بعضهم اختيار ذلك
الى الشيخ الطوسي اعلى الله درجته لكن من لاحظ العدة من اولها الى اخرها لم يجد ما يشعر بصدق هذه
النسبة اليه وبعض اخر نسبه الى المحقق وهو ايضا كسابقه في عدم صدق هذه النسبة لانه قد عرفت
فيما سبق ان مذهب المحقق هو العمل باخبار الاحاد التي عمل بها الاصحاب والغاء ما تركوه وهذا
معروف منه فكيف ينسب اليه انكار جواز العمل باخبار الاحاد وقال صاحب الوافية ان احدا من العلماء
الى زمان العلامة لم يقل بجواز العمل باخبار الاحاد وانما حدثت ذلك بعد زمانه وهذا ايضا كما
ترى لان العلامة قال في النهاية اما الامامية فالاخباريون منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه
الا على اخبار الاحاد المروية عن الائمة عليهم السلام والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا
على قبول خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه لشبهة حصلت لهم ونقل عن الحاجبي انه
نسب الكل جواز العمل باخبار الاحاد الى الروافض وقد علمت ان القائل من الروافض على ذلك
هؤلاء المذكورين فقط وكيف كان فلا يخفى عليك شناعة هذا القول كما يظهر لك ذلك بعد نقل
ادلتهم وبيان ما يرد على تلك الادلة فنقول احتج المانعون بالاجماع والآيات والاخبار اما الاجماع فقد
ادعاه السيد على المنع من قبول اخبار الاحاد بل ادعى ضرورة المذهب حتى جعله جاريا مجرى
القياس حيث قال في جواب المسائل التبانيات ان اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد وان ادعاء
خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة قال لانا نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك
ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار الاحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل
عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملؤوا الطوامير وسطروا الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض

التبانيات م

على

على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق العقول ان يتعبد الله
بالعمل باخبار الاحاد ويجري ظهور مذهبهم في اخبار الاحاد مجرى ظهوره في بطلان القياس في الشريعة
وحظره انتهى ونسب ادعاء الاجماع على ذلك الى الحلي والطبرسي ايضا والحاصل ان هؤلاء الجماعة
من المانعين ادعوا الاجماع على المنع من جواز العمل بها ولكن يمكن دفع الاجماع اولا بانه منقول
بالنسبة الينا فليس لنا ان نعتمد عليه مع انا نعلم قطعا ان الحق خلاف ذلك الاجماع وان نجعله
دليلا لنا لما عرفت من عدم حجية الاجماع المنقول وثانيا انه معارض بدعوى الشيخ الاجماع على القبول
مع انا نعلم قطعا ان الحق خلاف ذلك والاجماع وان الاجماع المذكور من مدعيه قد نشأ لشبهة
حصلت لهم والحاصل انه لا اشكال في ان الاجماع قد انعقد في هذا الزمان على خلاف اجماع السيد
ومن اقتفى اثره وانما الاشكال في دفع التنافي بين الاجماعين الواقعين عن هذين الجليلين في زمن
واحد مع تلمذهما عند شيخ واحد على ما نقل وهو المفيد اعلى الله درجته وقد صرح بعضهم بخطاء
السيد في هذا الادعاء معتذرا بانه قدس سره كان مانوسا بعلم الحكمة المنافي لقبول اخبار الاحاد
فحصلت له الشبهة من هذه الجهة وادعى الاجماع على المنع وقد تصدى بعض الاجلة لدفع التنافي بين
الاجماعين المدعيين على النقيضين من هذين الجليلين بما [illegible] المحقق ره وفي
المعارج بحمل مراد السيد قدس سره على نفي حجية خبر الواحد من حيث انه خبر واحد اي حجية كل خبر ومراد
الشيخ بحجية الاخبار المروية بطرق اصحابنا المدونة في كتبهم وتوضيح ذلك ان العامة كانوا كثيرا
ما يضعون الاحاديث في بيان عقايدهم الفاسدة وكانوا يروون في الاكثر اخبارا عن الائمة عليهم السلام
اشبههم الضالة وخلفائهم المضلة وكانت الامامية مخالطين لهم اختلاطا شديدا بل وجميع المخالفين
تلك الاخبار على الامامية وما كانوا متمكنين من تكذيبهم او منع قبول اخبارهم بالخصوص
فردوا عليهم بان خبر الواحد ليس بحجة لانه لا يفيد علما وليس على حجيته دليل وكان غرضهم ان
خبر الواحد من حيث هو لا حجية فيه ومن الشواهد على ذلك استدلال الطرفين بروايات ضعيفة
عامية كخبر ذي اليدين ورواية عوف في المجوس ولا ينافي ذلك حجية اخبار خاصة معروفة
بشرايط مخصوصة وتنازعوا في ذلك مع علمائهم العامة وجادلوهم وان لم يصرحوا في تنازعاتهم

العامة
بان الحجة هي الخبر المخصوص بل اكتفوا بنفي حجية الخبر المطلق حتى صار ذلك مشهورا بين الخاصة و
ولما رأى السيد ذلك وكثرة تشنيعاتهم بان الخبر الواحد ليس بحجة ورأى ايضا ان جميع اصحابنا يعملون
بهذه الاخبار المدونة في كتبهم المشهورة بينهم وكانت القرائن المؤيدة لها كثيرة سيما في زمان
السيد وظن انها مفيدة للعلم كما صرح به ادعى الاجماع على نفي حجية الاحاد والشيخ لما رأى انهم يعملون
بهذه الاخبار ورأى ان هذه القرائن غير مفيدة للعلم وادعى الاجماع على خلافه والحاصل ان نظر
السيد الى الخبر المطلق ونظر الشيخ الى الاخبار المخصوصة نعم النزاع بينهما في قطعية تلك الاخبار و
عدمها فالسيد يظن القطعية والشيخ عدمها ولا يبعد ان مراد السيد بالقطع العلم العادي او الظن
المتاخم للعلم كما صرح به بعض اساتيذنا فيرجع هذا النزاع لفظيا هذا ما قيل في رفع التنافي
بينهما لكنه وجه جمع لا يرضى صاحبه بذلك لان الشيخ رده بعد ان ادعى الاجماع على جواز العمل باخبار
الاحاد عد المخالفين في المسألة وذكر منهم السيد ولا ريب انه اعرف بمذهبه منا وممن تصدى بالجمع
المذكور فكيف يتصور النزاع بينهما لفظيا بل الظاهر ان النزاع بينهما معنوي الا ان الحق مع
الشيخ لما قد عرفت من القطع بخلاف ما ادعاه السيد فانا نقطع في هذا الزمان بجواز العمل با
خبار الاحاد كما سيظهر وجه ادعاء القطع عند بيان الادلة على الجواز واما الايات فهي الايات
الدالة على حرمة العمل بالظن واتباع غير العلم كقوله عز من قائل ان يتبعون الا الظن ولا تقف ما ليس
لك به علم ان الظن لا يغني عن الحق شيئا ونحو ذلك من الايات الدالة على ذم اتباع الظن والنهي عن
اتباعه والذم دليل الحرمة ووجه الاستدلال بها اي بتلك الايات واضح لا غبار عليه بانها تدل على
الذم والنهي عن اتباع الظن وخبر الواحد ايضا لا يفيد الا الظن والجواب عنها اولا ان تلك الايات
المذكورة وما ضاهاها عمومات دالة على النهي عن اتباع الظن مطلق الظنون والادلة الدالة على
حجية الاحاد خصوصات دالة على جواز العمل بالظن الحاصل من قول العادل فنخصص تلك العمومات
بتلك الخصوصات ولا حجر في ذلك وثانيا انه من باب التخصص لا التخصيص بمعنى ان تلك الايات دالة
على عدم جواز العمل بالظن وناهية عن اتباع غير العلم وبعد ان اقيم الدليل على حجية خبر الواحد يكون
علما شرعيا فيخرج عن موضوع تلك الايات لانها دالة على النهي عن اتباع غير العلم والمفروض ان اخبار

الاحاد مشمولة لتلك الادلة الدالة على النهي والذم عن اتباع الظن وغير العلم واما الاخبار
فهي على اصناف اربعة صنف منها دال على عدم جواز التمسك الا بالاخبار المعلومة كونها من
الامام وهو مكاتبة داود بن فرقد مذكورة في الاستبصار ومستطرفات السرائر حيث كما سئل
الامام عن ورود الاخبار المختلفة عنهم عليهم السلام فكتب عليه السلام كلما علمتم كونه منا فاقبلوه والا فاتركوه
وهذا الصنف منحصر على هذا الخبر فقط وصنف منها دال على عدم جواز الاخذ الا بالاخبار
الموافقة للكتاب والاخبار بهذا المضمون مستفيضة بل متواترة الا انها ليست على نسق واحد بل
في بعضها كل ما لم يكن موافقا للكتاب فهو زخرف وفي بعضها باطل وفي بعضها ردوه فاتركوه
وفي بعضها فهو ليس منا وامثال تلك العبارة التي مؤداها واحد ولا يخفى عليك ان اطلاق
تلك الاخبار يدل على رد الاخبار المخالفة للكتاب بقول مطلق اي سواء كان التباين والتخالف
بينهما كليا او جزئيا وبعبارة اخرى انها تدل على طرح مخالف الكتاب سواء كان بينهما تباينا
كليا او عموما من وجه او عموما مطلقا وحمل التباين بينهما على التباين الكلي فقط بعيد جدا لا
يستلزم ذلك كون الاخبار المذكورة بلا مصداق ابدا ولا يبقى له مصداقا فانا ما وجدنا وانه ليس لنا
خبر مخالف للكتاب على وجه التباين الكلي فتامل وصنف منها يدل على عدم جواز العمل الا با
خبار التي لها شاهد من الكتاب او السنة وهي ايضا كثيرة وصنف اخر منها تدل على الاخذ بما وافق
الكتاب وترك ما خالفه والفرق بين هذه الاخبار وبين ما ذكرناه في الصنف الثاني انه عليه السلام
هناك امر بطرح ما خالفه وكونه زخرفا وباطلا وهنا بالاخذ بما وافقه فتامل في الفرق بينهما
فانه دقيق والجواب عن الاخبار المذكورة باصنافها الاربعة اما عن الصنف الاول الذي قلنا
بانحصاره على الخبر المذكور فقط فاولا بانه خبر واحد لا يليق باثبات هذا المطلب العظيم وثانيا
انه قال المجلسي ره في فوائده بكونه مطروحا لكونه مخالفا للاجماع فلا يعتنى به ابدا واما الصنف
الثاني فالجواب عنه بوجوه اربعة الاول ان المشهور الجمود على ظواهر تلك الاخبار المستفيضة و
ان كان يقتضي طرح ما خالف الكتاب سواء كان المخالف بعنوان التباين الكلي والجزئي بكلا قسميه
الا ان يلاحظ النبوي الوارد في ان الناس ليس بمعذورين فيما نزل به القرآن او صدر فيه السنة

السنية او ورد فيه شيء من الاصحاب بقول يا رسول الله من الاصحاب فقال عم هم اهل بيتي لانهم
كالنجوم بايهم الزواهر بينكم وبايهم اقتديتم اهتديتم تقتضي بعدم شمول المخالفة المذكورة في
تلك الاخبار وكان المخالف بعنوان العموم او الخصوص المطلقين وذلك لانه صلى الله عليه وآله جعل
قولهم حجة وعدلهم في مقابل القرآن مع ان جميع الاخبار الواردة منهم لو لوحظ حق الملاحظة
فالمخالفة تكون بخصوصات بالنسبة الى عمومات الاولية للكتاب العزيز مثل قوله احل لكم ما وراء
ذلكم واحل الله البيع واوفوا بالعقود والعمومات الدالة على اصالة الاباحة وغيرها فتكون النسبة
بين الاخبار الواردة عنهم عم وبين القرآن عموم وخصوص مطلق فلو قلنا بشمول المخالفة المذكورة
في تلك الاخبار على المخالفة بعنوان العموم والخصوص المطلقين لما يبقى خبر من الاخبار الواردة عن
الحجج المعصومين عليهم السلام حجة ولكان جميع الاخبار والآثار والماثورة منهم عم في خصوص الاحكام وغيرها
لغوا وبلا ثمر وهذا بديهي البطلان ما يتفوه من الخصم ايضا فكيف يلزم بذلك وذلك لان مضامين
تلك الاخبار المتضمنة لكون ما خالف كتاب القرآن باطلا وزخرفا بيانات للواقع بان الاحكام واخبار
المختلفة المخالفة للقرآن لا تصدر منا ابدا مع انا نرى بالعيان وبالوجدان صدور الاخبار
الخاصة بالنسبة الى عمومات الكتاب عنهم عليهم السلام فكيف يمكن ان يقال بشمول المخالفة للمخالفة الكائنة
بعنوان العموم والخصوص المطلقين الثاني انه لو اغمضنا عن هذا الجواب وسلمنا شمول الاخبار
المخالفة والتباين بالتباين الكلي والجزئي بكلا قسميه لكن نقول ان دليل الخصم اعم من مدعاه لان
مدعى الخصم انكار جواز العمل بالاخبار الآحاد مطلقا الا الاخبار المتواترة والآحاد المحفوفة بالقرائن
القطعية وغاية ما اقتضاه دليله هو انكار جواز العمل باخبار الآحاد المخالفة للكتاب باحدى
الطرق الثلثة ونحن نقول ان الاخبار المقيدة بالنسبة الى مطلقات الكتاب بان تكون الاخبار
مقيدة لمطلقات الكتاب لا تخالف بينهما بناء على المختار من كون استعمال المطلق في المقيد حقيقة
لا مجازا فان دليل الخصم لا يمنع من حجية هذه الاخبار وهذا القدر يكفينا في اثبات الايجاب
الجزئي في ابطال الدعوى السلب الكلي الثالث انه لو اغمضنا عن هذا الجواب وقلنا بكون استعمال المطلق
في المقيد مجازا كما هو مذهب المشهور لكان دليله اخص من مدعاه لان الاخبار الواردة في مقابل
العمومات

العمومات الكتابية المخصصة بالمجمل وكذا مطلقاته المقيدة بالمجمل فكان لكانت حجة بلا اشكال
لانا لم نعلم ح كون الخبر مخالفا لكونها مجملة قطعا عندنا وحيث الاعتبار من جهة تخصيصها وتقييدها
بالمجمل بل كما يحتمل ان يكون هذا الخبر مفسرا لها في الواقع وانا لا نعلم بذلك والحاصل انه لا
مانع من حجية هذه الاخبار الواقعة في قبال العمومات والمطلقات المذكورة الكافية لاثبات
الجزئي الايجاب في مقابل الخصم المدعي للسلب الكلي الرابع الذي هو العمدة في الجواب بعد ان
اثبتنا بالادلة القاطعة من الاجماع والاخبار المتواترة وغيرها من الادلة المعتبرة حجية اخبار
الآحاد في الجملة فلا بد ان نطرح تلك الاخبار المذكورة لعدم تكافؤها بالادلة القاطعة الآتية
الدالة على الحجية ولو في الجملة او نحملها بالمحامل وان كانت بعيدة لكون الجمع مهما امكن اولى من الطرح
واولى المحامل في هذا الحال حملها بالمنع عن العمل بها في الاصول اي اصول العقائد وما يتعلق بها من
مسائل الجبر والتفويض وغيرها من المسائل الكلامية واما الصنف الثالث فالجواب عنه انه بعد ان
عرفت اثبات حجية اخبار الآحاد بالادلة المعتبرة الآتية التي سنشيرها ان شاء الله تعالى لا بد من حمل
الاخبار المانعة عن العمل باخبار الآحاد التي ليس لها شاهد من الكتاب والسنة لا يعمل بمضمونها
على الاخبار الضعاف المجردة عن القرائن المفيدة للظن بمعنى ان الاخبار الضعيفة التي لا شاهد
لها من الكتاب والسنة لا يعمل بمقتضاها ابدا او حملها على غير ذلك من المحامل ولو لم نقل بطرحها
واما الصنف الرابع فالجواب عنه انه لو لم نقل بطرحها لعدم المكافئة والمقاومة لادلة الاثبات
المثبتة لحجية الاخبار المتنازع فيها ان مراد الامام عم من الامر باخذ ما وافق الكتاب هو ما
وافقه بالنسبة الى افهام الشريعة لا بالنسبة الى افهامنا القاصرة فعلى هذا جميع الآثار والماثورة
عنهم عليهم السلام موافقة للكتاب على ما عندهم عم من تفاسير القرآن التي لا يعلمها الا الله سبحانه
والحجج الكرام عليهم صلوات الملك العلام هذا تمام الكلام في ادلة المانعين وما يرد عليها بقي
الكلام في ادلة المجوزين الذين هم المشهور المؤيد المنصور وقبل الشروع بذكر ادلة المختار
لا بد من تقديم مقدمة مهمة وان طائفة من علمائنا الذين يسمون بالاخبارية قد قالوا بكون
الاخبار المدونة في الكتب الاربعة المعروفة كلها قطعية ظنية وقد عرفت سابقا ان هذه

(الكتب)

ان هذه الطائفة ايضا قد افترقوا على فرقتين فرقة منهم قد ذهبوا الى كون الاخبار المدونة في
الاربعة مقطوعة بالقطع الوجداني كما سيظهر من ادلتهم الاتية واخرى الى كونها مقطوعة بالقطع
الشرعي لمكان شهادة المشايخ الثلثة عن الشيخ والصدوق وثقة الاسلام الكليني بكونها صادرة عن الائمة صلوات
الله عليهم اجمعين فتفيد شهادتهم القطع بذلك شرعا والحاصل انه لو ثبتت المقدمة المذكورة
لاستغنينا عن البحث في حجية الاخبار الاحاد بالطريق الظن الخاص او المطلق فنقول اما ادلة
الفرقة الاولى فمن وجوه احدها انه لا شك ولا ريب في ان الكتب الاربعة المذكورة المعروفة من جملة
مصنفات المشايخ الثلثة الذين يسمونهم بالمحمدين الثلثة ايضا وانما ابتنى تلك الكتب الاربعة
ماخوذة من الاصول الاربعمائة المعروفة المصنفة في عهد الائمة صلوات الله عليهم ويشهد على
ذلك اي على كونها ماخوذة منها اولا تصريح المصنفين لتلك الكتب الاربعة وشهادتهم حيث
صرح الصدوق قدس سره في اول الفقيه بان ما دونت وثبت في الكتاب ليس الا الاخبار الصحيحة المعمول
بها وما افتى بمضمونها .. ويبني .. الماخوذة من الاصول المعروفة المصنفة في عهد الحجج
صلوات الله عليهم اجمعين وشهادة العدل يسمى تلك الاصول في اول الفقيه واحدا بعد واحد
وشهادة العدل الثقة في الامور الجلية مما يفيد القطع بالبديهة وثانيا الوجدان لان المجلسي ره
الذي كان من جملة جامعي الاثار الماثورة عنهم عليهم السلام مع بعد زمانه عن زمان الائمة جمع
جميع الاخبار الواردة عنهم كان عنده ما كان من الاصول الاربعمائة على ما قيل فكيف يستبعد
وجود الاصول المذكورة في عهد المصنفين الثلثة مع نهاية قرب زمانهم لعهد الائمة ع وانه لا
ريب ولا اشكال في اعتبار الاصول المذكورة ويشهد على ذلك اولا عمل جميع الصحابة (عنهم ع)
على تلك الاصول لعلمهم بانها منهم عليهم السلام مع علمهم وردعهم عن ذلك وتقريرهم اياهم
وثانيا باتفاق الصحابة على العمل بها فانه لا اشكال في كون اتفاقهم حجة ودليلا علينا والحاصل
ان الدليل المذكور معترف على تسليم تلك المقدمات الثلثة المذكورة فبعد تسليمها لا مجال
لانكار ما ادعوه من قطعية الاخبار المدونة في الكتب الاربعة والجواب عنه بمنع المقدمتين
الاخيرتين اما المقدمة الاولى وهي كون مصنف تلك الكتب هو المشايخ الثلثة فما لا يشوبه

شك

(كتبهم)

شك ولا يعتريه ريب نعم لنا كلام في المقدمتين الاخيرتين اما في الاولى منهما فيمنع شهادتهم في
على كونها ماخوذة من الاصول المعروفة الا الصدوق فقط في اول الفقيه غاية ما في الباب نقول
بقبول شهادته بالنسبة الى الصحيح بالفقيه لا غيره من الكتب الثلاثة الباقية لعدم شهادة مصنفيها (مصنفيها)
به لا بالابتداء وما ذكروه من الشاهد عليه لا يتم اما الاول فيمنع كون ذلك من الامور الجلية التي
تفيد الشهادة فيها القطع لان اخبار الصدوق قدس سره بكون الاخبار المدونة في الفقيه ماخوذة
من الاخبار المعتبرة بما منشأه الاخبار عن اجتهاده لان الحكم بكون الخبر من جملة الاخبار المذكورة
المعتبرة مما في الاجتهاد دخل فيه لان كون الخبر معتبرا من جملة اجتهاده في اتصاف الخبر بالاعتبار
وهذا مما يمكن وقوع الخطاء فيه فكيف يحصل منه القطع نعم كون شهادة العدل الثقة في الامور
الجلية المحسوسة مفيدة للقطع وهذا ليس منها فليس [illegible] كما صرح به صاحب المعالم الخطأ الكافي
في مواضع عديدة من كتابه مضافا الى ان المصنفين الثلثة كانوا يخطئون بعضهم بعضا مع كونهم
اعرف باحوالهم منا بمراتب شتى فكيف نحكم بكونهم مصونا عن الخطاء والنسيان الذين هما من طبيعة الانسان
واما الثاني فيمنع حكم الوجدان بذلك ويبعد كونها ماخوذة من الاصول الاربعمائة موجودة عند
المجلسي قدس سره ومن الاخبار لانه ذلك مما ينقل وما يثبت لنا اعتبار النقل المذكور اما المقدمة
الثانية وهي كون الاصول المصنفة المعروفة مقطوعة الصدور وممنوعة لان غاية ما يستفاد
مما ذكروه دليلا عليه من اجماع الصحابة على العمل بتلك الاصول وتقرير المعصوم صلوات الله عليه اياهم
على العمل بها مع علمه عليه السلام بذلك هو كونها قطعية الاعتبار بمعنى ان العمل بتلك الاصول يجوز بلا
ريب ولا شبهة ومطلوب المستدل من الاستدلال اثبات قطعية صدورها عن الامام ع
لا قطعية اعتبارها فقط والسر في عدم دلالة هذا الدليل الا على قطعية اعتبارها ان قطعية
اعتبارها كما يمكن ان يكون من جهة كونها مقطوع الصدور كذلك يمكن ان يكون من جهة
الظن الخاص بمعنى ان يجعل الشارع الاخبار الاحاد طريقا الى استفادة الاحكام منها او من جهة
الظن المطلق بان يجعل المدار على الظن والاخبار الاحاد من جملة مصاديقه فمع وجود تلك
الاحتمالات الثلثة في جهة حجيتها كيف يمكن ادعاء كونها حجة من جهة قطعية صدورها

وهذا هو احدى الادلة على المستدل ولكن يمكن جعلها ادلة اربعة بحيث يكون كل واحد منها
مستقلا فى اثبات مراد المستدل بان يكتفى فى اثبات المقدمتين الثانية على شهادة المصنفين
بكونها اى الكتب الاربعة ماخوذة من الاصول المعروفة فى اثبات اعتبار تلك الاصول الذى
هى المقدمة الثانية اما على اتفاق الصحابة فقط او على تقرير المعصوم فقط او يكتفى فى اثبات
المقدمة الثانية ايضا على الوجدان فقط بالنحو الذى ذكرناه وحررناه فى اثبات المقدمة الثالثة
التى هى كون تلك الاصول معتبرة باحدى الدليلين المذكورين وهما اجماع الصحابة وتقرير الامام
عليه السلم فعلى هذا التقدير يكون هذا الدليل ادلة اربعة مستقلة فى اثبات المطلوب ولا يخفى عليك
لو سلمنا واغمضنا عن الايرادات الواردة على هذا الدليل لكان هذا مقتضيا لحصول القطع بصدور
الاخبار المدونة فى تلك الكتب الاربعة ومن المعلوم ان مجرد وجود المقتضى لا يكفى فى اثبات المطلق
بل لا بد مع وجوده من فقدان الموانع وهو هنا مفقود لمكان وجود الموانع المتكثرة المانعة
من اقتضاء المقتضى فى هذا الكتاب من الاخبار الا ما احكم بصحته وافتى بمضمونه واجعله حجة
بينى وبين ربى وليس حالى كحال سائر مصنفى الاخبار فان كلامه عم هذا يشعر بقدح سائر
المولفين للاخبار والاثار فاذا لم يعتمد كل منهما على ما صدر من غيره لاحتمال الخطأ فكيف يدعى القطع بصدور
ما نقلوه فى كتبهم ومنها انهم اى المشايخ يضعفون بعض الاخبار فى مقام الفتوى ولم يعملوا
بمضمونها مع كونهم ذاكرين لها فى كتبهم ولذا نقل عن اوايل البهبهانى قدس سره ان الصدوق قد رجع
عما قال فى اول الفقيه من انه لا يذكر فى هذا الكتاب الا الاخبار الصحيحة المعول عليها بها ومنها
ان الشيخ الطوسى ره قد صنف كتابا فى علم الرجال فلو كانت الاخبار المدونة فى كتبهم كلها من الصحاح
لما كانوا محتاجين الى التاليف فى علم الرجال ومنها ان الصدوق ذكر فى خصوص بعض الروايات
ان شيخى ابن الوليد كان سيئ الخلق من هذا الشيخ فلم اعتمد على خبره لمكان كثرته وتوقف على الشيخ
المذكور فلو كان هذا مدحا ومقبولا لما كان سيئ الخلق منه مع ان هذا من جملة رواة
الاخبار ومنها انه قال ان وهب بن وهب انه من جملة الكذب الرواة مع انه من جملة
الرواة للاخبار المروية عن الائمة صلوات الله عليهم اجمعين ومنها انه قال رسول الله صلى
الله عليه

الله عليه واله كثرت على الكذابة وكان مع كل من اولادى كذاب يكذبون يضعون الاخبار من لسانهم
ومنها انه قال الصادق عليه السلم او الباقر عليه السلم ان ابا خطاب الملعون قد دس فى كتب اصحاب
ابى كثيرا الى غير ذلك من الوجوه الدالة على اشتمال الاخبار على الاخبار المجعولة والاحاديث
الموضوعة وبعد ملاحظة تلك الوجوهات كيف يدعى سلامة اقتضاء المقتضى على وجه تسليم
وجوده كما ذكرنا وثانيهما انه قد قال المشايخ الثلثة وشهدوا بان ما دونوه فى كتبهم ليس
الا الاخبار الصحيحة المعول بها والصحة فى اللغة بمعنى راست بالفارسية وهو ما طابق الواقع
وما نفى من الاخبار الصحيحة المدونة فى هذه الكتب الا هذا المعنى ونسبوا ولا ان نسبوا الثقات
اليهم غلط لانهم ثقات شهدوا بذلك الا الصدوق فذكر فى اول الفقيه كما مر مراد دون غيره من المشايخ
فغاية ما فى الباب تسليم كون الاخبار المدونة فى الفقيه صحاحا مقطوع الصدور دون ذلك
بيت مقطوع غير صدور جميع الاخبار المدونة فى الكتب الاربعة مع انه قد نقل عن اقا البهبهانى فى
التعليقة رجوع الى الصدوق الى عما قال فى اول الفقيه وثانيها انه بعد تسليم قبول شهادتهم
بذلك نقول ان ما شهدوا باعتباره فهو معتبر عندهم وهم فى فهم الاعتبار فى الاخبار بكونها
معتبرة عندهم لا يقتضى كونها معتبرة عندنا ايضا لما عرفت من احتمال وقوع الخطأ فى تحقق ذلك
الاعتبار لانه من الامور الحدسية الاجتهادية وثالثا لا نسلم كون المراد من الصحة هذا المعنى اللغوى
لاحتمال كون مرادهم منها الصحيح فى اصطلاح المتقدمين وهو الموثوق به لا الصحيح اللغوى كما
قاله المستدل لا الصحيح فى اصطلاح المتاخرين وهو ما كان جميع الرواة عدولا امامية لان تزكيته
عدل واحد على مصطلح قوم وتزكيته عدلين فى اصطلاح قوم اخر فمع وجود تلك الاحتمالات لا معنى
لادعائه القطع بها فتامل وثالثها ما نقل ان الكلينى قدس سره صنف الكافى فى زمن الغيبة الصغرى
وذهب به الى حضرة الامام القائم المنتظر صلوات الله عليه فلما نظر اليه الامام عم سماه
بالكافى وقال عليه السلم الكافى كاف لشيعتنا فلو لم يكن الاخبار المدونة فى الكافى مقطوعة
الصدور لما قرره عليه السلم لما سماه بالكافى ولم يقل بكونه كافيا لشيعتنا وفيه اولا ان كونه
فى زمن الغيبة الصغرى وحضوره فى حضرة الامام عم وتقريره مع قوله هذا لان كلها اخبار نقل

نسخه درست

اصطلاح بدو

نقل الينا ولم يعلم صدقها لعدم وجود ذلك وخبر معتبر حتى نقول بصدقه وثانيا على فرض
تسليم جميع المقدمات المذكورة نقرير الامام بذلك اعم من كونها مقطوع الصدور لاحتمال
كون تقريره عليه السلم من جهة العمل بها بطريق الظن الخاص وثالثا انه لو كانت المقدمات المذكورة
صادقة لكان ذكر الكليني قدس سره ذلك اولى من الكتابة لان ذلك على فرض صدقه كفى به فخرا وشرفا
فعلم ذكره ذلك في ديباجة كتابه يشعر بكذب جميع المقدمات المذكورة ورابعا ما ذكره مولانا
محمد امين الاسترابادي ان مراد هولاء المشايخ الثلثة الذين من جملة الصدوق العدول والثقات
بل عظم شانهم وجلالة قدرهم اظهر من الشمس وابين من الامس ليس الا هداية الناس وارشادهم
الى طريق السداد والرشاد ونجاتهم عن الحيرة والضلالة ومن المعلوم ان مقصودهم ليس
الا هداية جميع الناس لا بعض دون بعض فح لابد ان يقصدوا لا يذكروا في كتبهم الا الاخبار
الصحاح ولم يقصدوا من الصحاح في الاخبار الا هو صحيح عند الجميع وهو ما كان من امثالهم
جميع رواة الخبر في جميع الطبقات عدلا لاتفاقه بعدالة او عدلين على الاختلاف في ذلك فيعد
فبعيد من امثالهم بل العدل انه الغاية مع كون مقصودهم هذا الامر المهم ان يذكروا في كتبهم
بعض الاخبار الضعاف لغير المعمول بها عند اغلب الناس مع ان من صنف تاديبا وبذل جهده
وبصرف عمره في تنقيحه وتحريره غاية التنقيح والتحرير فيلقنهم ان بنا محواني ذلك مع كونهم راشدين
وهادين الى طريق الصواب فلابد ان يحمل الصحيح في كلامهم على الصحيح الاعلائي والمشهور بالمعنى
الاخص لان لفظ العدل الواقع في كلمات اهل الرجال يحمل على العدالة بمعنى الملكة والاجماع المذكور المنقول
في كلمات الفقهاء على الاجماع في اصطلاح القدماء لكون ذلك معتبرا عند الجميع فكان الكلام
بعينه فيما نحن فيه وفيه اولا انه سلمنا كون مقصودهم الهداية بالنسبة الى جميع الناس فلابد
ان يذكروا في كتبهم الاخبار الصحيحة لكن ما كان صحيحا ومعتبرا عندهم لا يثبت كونه صحيحا عندنا
بعنوان القطع لكون تحصيل ذلك من الامور الاجتهادية التي يحتمل الخطاء كما عرفتها بعينها
وثانيا ان كون مقصودهم هداية جميع الناس يقتضي ان يذكروا في كتبهم جميع الاخبار حتى
الضعاف منها كي ينتفع منها جميع الناس لان بعض الناس قد يعملون بالاخبار الضعيفة ايضا

كمايك

ايضا كار باب الظنون المطلقة عند حصول الظن منها مثلا فذكرهم جميع انواع الاخبار في كتبهم
اقرب بما هو مقصودهم وهو هداية جميع الناس لما قلنا من انتفاع كل منها بحسب مذهبه في وجه
وقياس ذلك بالعدل المذكور في كتب الرجال والاجماع المنقول في كتب الفقهاء قياس مع الفارق
لان حمل العدل في كلماتهم بالعدالة بمعنى الملكة انما هو من جهة وفي الاجماع المنقول الى الاجماع في
مصطلح المتقدمين انما هو من جهة عدم حمل المسلم على الصحة على مختارنا وحملهما الى العدالة
الاجماع المنقول الى المعنيين المذكورين معنى شايعا بالنسبة اليهما على مذاق العامة ومذهب الفاضل
القمي ومن يحذو حذوه ومقامنا هذا ليس كذلك لان ذكر المشايخ الاخبار الموثقة والضعيفة في كتابهم
ليس شيئا منكرا حتى يحتاج الى الحمل على الصحة بل انما على ما ذكرنا من كونه اعم نفعا لانتفاع كل
من هذه الكتب بحسب مذاق مذهبه ذكرهم اولى من عدمه ولذا قلنا يكون القياس قياس مع
الفارق واما ما استدل به الطائفة الاخرى من الاخبارية هنا امران احدهما ان قطعية الاخبار
المدونة في الكتب الاربعة مما شهد به المشايخ الثلثة لما عرفت من ان الصدوق كتب في اول
الفقيه ان ما جمعته وردت فيه من الاخبار في هذا الكتاب مما نحكم بصحته ونفتي بمضمونه
ونجعله دليلا بيننا وبين ربنا وقال الكليني في اول الكافي ان ما دونته وضبطته من الاخبار
في هذا الكتاب المسمى بالكافي مما هو من اثار الصادقين عليهم السلم وارجو من الله سبحانه وتعالى
ان يكون من الصحاح وكلما شهد به العدول فهو حجة بالاجماع فحاصل الكلام ان مدعى
المستدل مركب من الصغرى الثابتة بالوجدان والكبرى الثابتة بالاجماع فينتج ان قطعية صدور
الاخبار المدونة في الكتب هذه شرعا يعني ان حاصل من ذلك هو القطع الشرعي الحاصل من شهادة
العدول فتكون حجة تعبدا وان لم يحصل القطع العقلي وفيه اولا منع الصغرى لعدم شهادة
المشايخ الثلثة الا الصدوق كما ذكره والاجماع لم ينعقد على قبول خبر العدل الواحد ولئن
سلمنا قبول شهادة العدل الواحد فهي لا تثبت الا قطعية الاخبار المدونة في الفقيه فقط واما
الكليني وان كان ذكر في اول الكافي ما ذكرنا انفا الا انه ليس شهادة لانه لم يحكم بذلك
بعنوان القطع والبت بل قال ارجو كونه من جملة الصحاح ولفظ الرجاء ينافي ادعاء القطع

فان قلت اذ ذكر الرجال باب هضم النفس فلا منافاة للقطع قلنا ليس المقام مقام هضم النفس لانه قد ذكر سره
من جملة العدول فيؤخذ بظاهر كلامه فلو كان معتقداً بكونها مقطوعة الصدور لكان لا بد من التعبير
بما له عنوان الجزم والقطع واما الشيخ فقد ادعى الاجماع في العدة على جواز العمل باخبار الآحاد في
مقابل اجماع السيد على منعه فكيف ينسب اليه ادعاء العلم بالاخبار من باب القطع مضافا الى انه قد
اشتهر بين الاصوليين كونه من جملة ارباب الظنون الخاصة وثانيها لو سلمنا ثبوت الصغرى
قلنا بشهادة المشايخ الثلثة ايضا بذلك لكن نقول على هذا يلزم على المستدل ان لا يعمل من
تلك الاخبار الا ما كان مدونا في الكتب الاربعة جميعا او في كتابين منها يكون حصول شهادة
العدلين وان لا يعمل بما انفرد به احد المشايخ في المذكورات بان يذكره احد المشايخ دون الآخرين
لعدم تحقق عنوان الشهادة فيما انفرد به احدهم مع ان المستدل يعمل بجميع الاخبار من دون
تفرقة بين ما انفرد به احدهم وغيره وثالثها ان ذلك ليس مداخلا في مفهوم الشهادة لانها
عبارة عن الاخبار الجازم فرض لازم لعدم صدق المقام حتى يدخل بعنوان الشهادة التي يؤخذ
بها قول عدلين فصاعدا فلو قلنا بقبول الشهادة في امثال المقامات لا بد ان نقول بقبولها
في سائر مسائل الفقهية والاصولية لو ادعى عدلين من العلماء الاجماع على كون الامر حقيقة في
الوجوب فلا بد من ان يقبل من باب شهادة العدلين وهذا بين البطلان وبعبارة اخرى
ان الشهادة مفهوم عرفي فكلما صدق الشهادة نقول به والا فلا وما نحن فيه ليس من هذا القبيل
بلا اشكال او رابعا لو سلمنا دخول ما نحن فيه بمفهوم الشهادة لكن اعتبر فيها ان يكون بالقول بان
شهد العدلين باللفظ والقول لا المكاتبة لا اعتبار بها وهو مفقود في المقام لان المستدلين
لم يسمعوا من لفظ المشايخ ذلك ومجرد تحقق العلم بالمشهود به لا يكفي قبول الشهادة وخامسا
انه لو سلمنا ذلك لا يتم لكن نقول اعتبروا في الشهادة ان يكون المشهود به من الامور المحسوسة او منتهية
الى الحس والشهادة بالعلم ليست معتبرة عندهم المشهور من الفقهاء نعم اعتبرها الاردبيلي وكذا سره
ومتبعه جماعة لكن المشهور على خلافه وسادسا اعتبار الشهادة في العلميات لكن لا بد فيها
من العلم بمضمون الشهادة وهو ليس بمعلوم في المقام لان غاية ما في الباب انهم شهدوا بكون الاخبار

المدونة

المدونة في الكتب صحيحة لكن لا نعلم انهم ما يعنون من الصحة في المقام لان غاية ما في الباب انهم شهدوا بل
المراد منه عندهم هو الصحيح بالمعنى المشهور وهو ما كان جميع الرواة في جميع الطبقات مزكى بتزكية
عدلين او عدل واحد على الاختلاف فيه او المراد منه هو الصحيح بالمعنى المصطلح عند القدماء وهو الموثوق
به وان لم يكن الرواة عدولا في جميع الطبقات مع ان الظاهر ان مرادهم هو المعنى الاخير لكونهم من القدماء
نعم لو ثبت علم العلم بمضمون الشهادة ليس تقبل من باب الشهادة كما هو المفروض ويؤيد ما ذكرنا
من انكار كون الاخبار المدونة مقطوعة الصدور انا نرى المشايخ يصنفون في علم الرجال حال
ويباحثون عن احوال الرواة ويلاحظون الرواة بالجرح والتعديل والرد والقبول مع كونهم
من جملة رواة الاخبار المدونة في كتبهم ويضعفون بعض الرواة بمجرد كون شيوخهم سهى
الخلق منه كما نقلنا عن الصادق الصدوق قدس سره بالنسبة الى شيخه ابن الوليد فلو كانت الاخبار
مقطوعة الصدور عندهم لما كان معنى لصدور الافعال المذكورة عندهم فيمكن الاستكشاف
من جميع ما ذكرنا ان مرادهم من الصحيح انما هو المعنى المصطلح عند القدماء وهو مجرد حصول الوثوق
بالخبر او انهم رجعوا عما ذكروا في اول كتبهم كما نقلنا نسبة الرجوع الى الصدوق وقد عرفت ما فيهما ينبغي
فيما سبق وثانيهما ما ذكره الشيخ شهاب الدين الذي هو من جملة هذه الطائفة الاخبارية بعد
ان لاحظنا ما ادعاه بعضهم من هذه الطائفة من ادعاء القطع الوجداني او الشرعي بكون الاخبار
المدونة في تلك الكتب مقطوعة الصدور عن الحجج المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين ان مرادنا
من العلم بصدور تلك الاخبار ليس العلم العقلي الذي لا يحتمل الخلاف بل المراد هو العلم العادي وهو
ما يطمئن به النفس ويسكن اليه كالعلم العادي الحاصل بعدم كون جبل احد ذهبا
او فضة مثلا وان كان يجوز العقل كونه ذهبا الا ان ملاحظة العادة تأبى عن ذلك والحاصل
ان المراد من العلم المدعى في المقام هو الوثوق الذي هو عبارة عن سكون النفس والاطمينان
وهذا يحصل من خبر العادل بل الفاسق المتحرز عن الكذب وان كان فاسقا بجوارحه واعتقاده
فالعلم الذي يدعى حصوله من شهادة المشايخ هو العلم بهذا المعنى وان تفسيره علما وان شئت
سمه بالظن وجميع الاحكام الشرعية المتعلقة بالعلم يراد منه هذا المعنى لصدقه فيه اولا انه لا فرق

بين العلم العقلي والعادي في عدم تجويز احتمال الخلاف كما ان العلم العقلي لا يقبل تجويز احتمال الخلاف
كذلك العلم العادي ايضا لكون الجزم ماخوذا في مفهوم كلا العلمين نعم الفرق بينهما ان منشأ
حصول العلم في العقلي هو العقل كالعلم بعدم اجتماع النقيضين وفي العادي هو العادة كالعلم
بعدم كون جبل احد ذهبا او فضة مثلا يقينا مع امكان تحققه من جهة قدرة الله تعالى بذلك و
المال الذي في صندوقك مثال لذلك اي بالعلم العادي لكن قياس الاخبار بذلك قياس مع الفارق
وثانيا بان ذلك الذي تسميه بالعلم العادي ليس علما بل هو ليس الا ظنا ونحن نطالب بالدليل
على اعتبار ذلك الظن وانا ان كنا نعمل بالظن انما نقيم الدليل على اعتبار كل ظن نعتبره ونأخذه
دليلا بيننا وبين ربنا وثالثا ان ما ادعاه من كون المراد من العلم المتعلق بالحكم الشرعي هو هذا
المعنى غير معلوم لان ثبوت النجاسة مثلا موقوف على العلم بمعنى انه لا يحكم بنجاسة شيء الا ان نعلم
بنجاسته مع ان المراد من العلم المعتبر هنا ليس عاما بهذا المعنى بل هو العلم العقلي الذي لا يحتمل الخلاف
وكذلك سائر المواضع المشروطة بالعلم في الاحكام الشرعية فتامل جيدا وينبغي التنبيه على امرين احدهما
ان هؤلاء الطائفة اعني الاخباريين هل يجوز لنا تفسيقهم من جهة هذا الاعتقاد الذي اعتقدوه ام لا
فنقول ان المقصرين منهم اعني الذين هم ارباب الكمال والسداد بتقصيرهم في بذل الجهد في تحصيل الطريق
الصواب والسداد لا يبعد جواز تفسيقهم من هذه الجهة واما القاصرين منهم وهم الذين ليس
لهم قوة استنباط ذلك ولو بعد التامل والتدقيق فلا وثانيهما ان هؤلاء القاصرين هل يجب
عليهم اعادة عباداتهم بعد تفطنهم بعدم كون طريقهم طريق الصواب والسداد ام لا وهل يجوز
لنا مع العلم بذلك الرجوع اليهم واخذ الفتاوى منهم ام لا فنقول الظاهر انه يجب عليهم قضاء العبادات
بعد التفطن بكون طريقهم مخالفا لطريق الصواب الذي هو ما سلكه المجتهدون اعلى الله مقامهم
لان المسقط لقضاء العبادات هو الامتثال بالامر الواقعي او الظاهري الاختياري او الاضطراري
وجميع ذلك مفقود في حقهم فليس لهم الا الامر العقلي من جهة المعذورية وقد تقرر في محله
ان الامر العقلي لا يفيد الاجزاء واما اخذ الفتاوى والرجوع اليهم فكذلك لا يجوز لان القطع وان
كان حجة للقاطع من شيء حصل الا ان كونه حجة للغير مشروط بكونه حاصلا من الامور المتعارفة

عادة في تحصيل القطع كما لو ان شخصا حصل له القطع من الرمل او الاستخارة في شيء مثلا فهو حجة عليه في
نفسه لكنه لا يجوز الافتاء بمضمون هذا القطع وما نحن فيه ايضا من قبيل القطع الحاصل من الرمل او
الاستخارة فلا يجوز لهم الافتاء بهذا القطع هذا تمام الكلام في ادلة الاخباريين فقد عرفت ضعف
كلامهم بما لا مزيد عليه واما القائلون بجواز العمل باخبار الاحاد من حيث انه ظني من جهة الظن الخاص
في مقابل السيد قدس سره وهو معظم الاصحاب واكثرهم ولهم عرض عريض ايضا لان كل واحد طائفة
منهم يقولون بحجية نوع خاص من الاخبار كما مرت الاشارة اليه اجمالا فيما سبق وستسمع تفصيل
الكلام في بيان مذاهبهم فيما ياتي ان شاء الله تعالى ومرادنا في هذا المقام اثبات حجية اخبار الاحاد
في الجملة في مقابل السيد المرتضى ولهذا نقول فقد استدل لذلك بالادلة الاربعة من الكتاب
السنة والاجماع والعقل اما الاول وهو الكتاب فقد استدل بايات عديدة منها اية
النبأ وهي قوله عز وجل في سورة الحجرات يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان
تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين وجه الاستدلال بالاية الشريفة من وجوه لان
الاصحاب جملة منهم استدلوا بمفهومها واخرى منهم بمنطوقها والمستدلون بالمفهوم تارة يستدلون
بمفهوم الشرط واخرى بمفهوم الوصف اما الاستدلال بمفهوم الشرط كما ذكره صاحب المعالم وجمع من انه سبحانه — التبين بدل
وتعالى علق وجوب التبين والتثبت على مجيء الفاسق لان مفهوم قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ
يجب التبين ان لم يجيئكم فاسق بنبأ فلا يجب التبين وعدم مجيء الفاسق بالنبأ له فردان احدهما
ان لا يكون هناك خبر اصلا وثانيهما ان يكون هناك خبر لكن لا خبر الفاسق بل خبر العادل والاول من
قبيل السالبة بانتفاء الموضوع فلا كلام فيه والثاني ان يكون هناك خبر العادل فلا يجب التبين فيه
عملا بمفهوم الشرط ويظهر ذلك بانضمام مقدمة خارجية اخرى وهي انه اذا لم يكن التبين عند مجيء
خبر الفاسق فاما ان يجب القبول مطلقا من دون حاجة الى التبين وهو المطلوب او الرد مطلقا
ولو بعد التثبت والتبين وهو باطل لانه يقتضي كونه اسوأ حالا من الفاسق فصار مقتضى مفهوم
الشرط وجوب قبول خبر العادل من دون التبين بقي الكلام في دخول خبر الواسطة بالمفهوم وعدمه
وهي اي الواسطة من لم يكن في الواقع عادلا او لا فاسقا كالصبي او المجنون فلو عنه فانه لا اشكال

وعدم اتصافه بالفسق في الزمان المفروض كما لا اشكال في عدم اتصافه بالعدالة على القول باعتبار
الملكة فيها لان تحصيل الملكة يحتاج الى مرور الايام وكرور الليالي فلا تحصل في اول زمان
البلوغ وكذا الكافر في اول زمان اسلامه فانه ليس بفاسق لان الاسلام يجب ما قبله كما انه ليس بعادل
لما ذكرنا من اعتبار الملكة فيهما واما المجهول الحال فليس بواسطة لانه في الواقع داخل في احد الصنفين
وان كان مستور الحال عندنا فنقول دخول خبر الواسطة وعدمه مبتني على مسئلة اخرى قد مرت
الاشارة اليها في مبحث المفاهيم وهي ان الحكم الثابت على المفهوم هل يثبت على الضد العرفي للمنطوق او على
مطلق النقيض فعلى الاول لا يدخل خبر الواسطة في مفهوم الاية الشريفة لان الضد العرفي للفاسق
هو العادل فقط وعلى الثاني لكون كل من العادل والواسطة نقيضا للفاسق واما الاستدلال بمفهوم
الوصف فقد تقرر بوجوه ثلثة احدها ما نص عليه السيد عميد الدين ويظهر من كلام الفاضل التوني
ايضا وهو انه سبحانه علق الحكم الذي هو وجوب التبين والتثبت بخبر الفاسق واقتران الموضوع بهذا
الوصف لان المقصود من الاية الشريفة ان الخبر الفاسق يجب التبين في خبره فلو لم يكن للوصف المذكور
المذكور مدخلية للحكم لما قرنه به لانه لم يقدم على الحكم بل كان يدخله في المحمول اقترانه به وتقدمه
عليه يشعر بمدخلية الوصف المذكور في الحكم الذي هو وجوب التبين ويشهد على ذلك امور احدها
ان الحكم المذكور في الاية الشريفة يناسب الوصف المزبور لان التبين لا يناسب الا بخبر الفاسق و
ثانيها القاعدة المقررة فيما بينهم وهي ان الموضوع بدون الوصف لو كان قابلا لقيام الحكم به وثبوته
عليه لا يجوز ذكر الوصف معه بل مع الموضوع لان اقتران الموضوع به يشعر بمدخلية الوصف في الحكم وان
شئت توضيح المقال فلنفرض للمثال ليتضح عليك حقيقة الحال فنقول لو قيل ان الميت لا يكتب لانه اذا دعي
له ولا تلم نفسك من الشكل لان الميت يكفي في عدم العلم القدرة على الكتابة ولا حاجة الى انضمام
التعليل اصلا فيعرف من هذا القبيل ان الموضوع الذي هو المخبر لو كان صالحا لقيام الحكم به من رمام
دون انضمام وصف الفاسق عليه لكان ذكر الوصف في الاية الشريفة من قبيل ذكر التعليل المذكور
في المثال المفروض فظهر من ذلك كله ان للوصف المقترن بالموضوع مدخلية في الحكم فينتفي الحكم
بانتفاء الوصف فاذا كان المخبر عادلا لم يجب التبين بملاحظة المقدمة الخارجية لانه اذا انتفى المذكور

امتى

الفسق كان المخبر غير فاسق فاما ان يجب القبول او الرد مطلقا والاول هو المطلوب والثاني
يستلزم كونه اسوء حالا من الفاسق وهذا معنى مفهوم الوصف في المقام وثانيها ما يظهر من كلام
السيد محسن الكاظمي على ما نسب اليه الاستاد دام ظله العالي وهو انه سبحانه وتعالى علق الحكم المذكور
اعني وجوب التبين على الذي هو الفاسق وتعليق الحكم بالوصف يشعر بعليته ما منه الاشتقاق
الوصف فيكون المعنى يجب تبين الفاسق لفسقه ثم يدور الحكم مدار الوصف وجودا وعدما
كما لو قيل اكرم العالم فانه يشعر بالعلية لوجوب الاكرام علمه فاذا انتفى العلم ينتفي الحكم الذي هو وجوب
الاكرام وما ذكرناه في تقريب مفهوم الشرط من ابتناء دخول خبر الواسطة بالمفهوم على تحصيل المعنونة المسئلة
في مبحث المفاهيم يأتي في مفهوم الوصف بكلا التقريرين المذكورين ايضا فافهم ولا تغفل
وثالثها ما يظهر من الفصول وحاصله انه سبحانه وتعالى علق وجوب التبين الذي هو الحكم
على خبر الفاسق لان الوجوب المعلق بالتبين وجوب شرطي وان شئت فقل انه وجوب ارشادي
او غيري لان المراد منه هو الوجوب النفسي كما يظهر من كلمات الاصحاب فمعنى الاية ان قبول خبر
الفاسق مشروط بالتبين فلا يجوز القبول الا بعد التبين فمن اراد ان يرتب الاثار على خبر الفاسق
فشرطه التبين ولا يجوز الترتيب الا بعد احراز الشرط بخلاف خبر العادل بل الواسطة فان قبول
خبره لم يشترط بالشرط المزبور فيجوز قبول خبر غير الفاسق من دون تبين وهذا معنى حجية خبر
العادل فعلى هذا لا حاجة في قبول خبر العادل الى انضمام المقدمة الخارجية قلنا ما لا احتياج
الى انضمامها في تقريب مفهوم الشرط واما الذي استدل بمنطوق الاية الشريفة من دون حاجة
الى الاستدلال بالمفهوم بكلا قسميه فقد قال ان الله سبحانه وتعالى حكم في قبول خبر الفاسق بوجوب
التثبت والتبين والمراد من التبين اعم من التبين العلمي والظني بمعنى ان حصول الوثوق
بصدق الخبر من جهة التبين عن حال الراوي او الرواية يكفي في قبول الخبر ولا حاجة الى تحصيل
العلم بصدق الخبر فعلى هذا لا اشكال في حجية الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة لان المراد من قبول
التبين طلب ظهور حال الراوي واي تبين اعظم من عمل الاصحاب على الخبر الضعيف لحصول
الظن بصدق الراوي في خبره بعد ذهاب المشهور الى العمل به كما لا اشكال في حجية الخبر الموثق

التبين

وهو ما كان راويه متحرزا عن الكذب ولو كان فاسقا بجوارحه او اعتقاده فانه اذا ظهر بعد التثبت تحرزه عن الكذب بحصول الظن بصدقه وقد قلنا بكفاية التبين الظني يقع الكلام في خبر العادل الذي يسمى بالصحيح والخبر الحسن اما خبر العادل فيثبت حجيته بالاولوية لانه بعد ان قلنا بقبول الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة فلا يبقى الاشكال في قبول خبر العدل للاولوية ولاستلزام كونه اسوء حالا من خبر الفاسق المنجبر ضعفه بشهرة العمل واما الحسن فلا اشكال في حجيته ايضا لانه عبارة عما كان راويه اماميا ممدوحا بمدائح كثيرة كان يقال فلان وجه من وجوه اصحابنا او عين من عيون اصحابنا كما قيل في مدح ابراهيم ابن هاشم انه اول من نشر الاحاديث في قم او غير ذلك من المدائح لانه ان حصل الظن من التبين عن حال الغير الامامي المتحرز عن الكذب ولو كان فاسقا بالاعضاء والجوارح او الاعتقاد لا يبقى الشك والريب في حصول الظن بالخبر الذي كان راويه اماميا ممدوحا بامثال المدائح المذكورة الا انه لم يقل في خصوص عدل فقط فعلى هذا يثبت من منطوق الآية حجية اخبار الاحاد باقسامها الاربعة نعم يبقى المجبر الضعيف الغير المجبر بشهرة الفتوى والعمل وقد جرت عادة فقهائنا في هذا الزمان على العمل والتمشي بهذه الطريقة المذكورة حيث انهم يتمسكون في جميع ابواب الفقه من اول الطهارة الى اخر الديات بالاخبار الموثقة والضعاف المنجبر ضعفها بشهرة العمل فضلا عن الصحاح والحسان هذا تمام الكلام في الاستدلال بالآية الشريفة ولا يخفى عليك ان الاستدلال بالآية الشريفة على اثبات حجية اخبار الاحاد لا يسمى بمفهومها ولا بمنطوقها الاستدلال بها وكذا كيفية الاستدلال بها كلاهما محل النظر اما اصل الاستدلال بها فيرد عليهما وجوه كثيرة من الايرادات ربما تنتهي الى نيف وعشرين وبعضها بالنسبة الى اصل المسئلة وبعضها بالنسبة الى كيفية الاستدلال بها اما اصل الاستدلال بها سواء كان بمنطوقها او بمفهومها فنشرع في تفصيل الكلام فيه فيما سيأتي ان شاء الله تعالى واما كيفية الاستدلال فنقول ان المراد ان كان الاستدلال بمفهوم الآية شرطا او وصفا فنقول ان الاستدلال بمفهوم الآية بكلا قسمي المفهوم مع انضمام القرينة الخارجية المذكورة منافية لما هو محل الاشكال فصارا لحاصل ان توجه الايراد الاول انما هو لمن استدل بالمفهوم بكلا قسميه وانضم اليه المقدمة الخارجية ووجه الاشكال من وجهين احدهما ان انضمام المقدمة الخارجية المذكورة في الاستدلال بها غير محتاج اليه وثانيهما ان انضمامها مخل على اثبات

الاستدلال بها مع

المدعى

المدعى اما وجه عدم الحاجة الى الانضمام في اثبات المدعى فهو ان الداعي الى الانضمام اختيار كون وجوب التبين نفسيا بمعنى ان تبين خبر الفاسق عند مجيئه بالخبر واجب نفسي والتارك له عاص ومعاقب كسائر الواجبات النفسية واما اذا قلنا بكون وجوبه شرطيا وغيريا كما هو الحق فلا حاجة الى انضمام المقدمة الخارجية فيكون المعنى ح ان قبول خبر الفاسق مشروط بالتبين ولا يجوز الاخذ به بدونه بخلاف خبر غير الفاسق فانه لا يشترط في قبوله ذلك بل يجوز الاخذ به والعمل على مقتضاه بدونه اي بدون التبين فعلى هذا المعنى عدم الحاجة الى انضمام المقدمة المذكورة واضح لانه اذا لم يشترط في قبوله ذلك يجوز اخذه من دون ان يقال فاما يجب قبوله او رده مطلقا والاول هو المطلوب والثاني يستلزم كذا وكذا الخ فصار حاصل الكلام ان السبب الى الانضمام هو كون وجوب التبين نفسيا وليس كذلك بل الحق انه واجب شرطي وغيري لوجوه اربعة احدها ان مادة التبين لا يناسب الا بالوجوب بالمعنى المذكور لانه اي التبين هو التفحص والتفتيش عن حال الغير وطلب ظهور حاله لاجل شيء اخر وهو هنا قبول قوله مثلا وبعبارة اخرى انه مقدمة لقبول قوله فيكون وجوبه من جهة المقدمة الغيرية وقد حققنا في محله ان وجوب المقدمة غيري وشرطي وثانيها ان كون وجوب التبين عن خبر الفاسق نفسيا مخالف للاجماع حيث انه لا يجب على السامع تبين خبر الفاسق وجوبا نفسيا لا في الموضوعات ولا في الاحكام نعم لو كان في الاحكام يجب تبينه من جهة المقدمة لقبول قوله وهو خارج عن محل الكلام وثالثها ان التعليل المذكور في اخر الآية وهو قوله تعالى ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين شاهد على ما ذكرنا ايضا لانه ظاهر في التبين من جهة المخافة عن الاصابة والوقوع في الندم فيكون وجوبه من جهة الاحتراز عن مخالفة الواقع والارتداع عن المهلكة من جهة الاصابة بالجهالة كما هو الظاهر من الآية وما نعني بالوجوب الا هذا المعنى ورابعها انه وان كان الوجوب المستفاد من الامر مقتضى ظاهره الحمل على الوجوب النفسي من جهة عدم ذكر القيد كما حققناه في محله لا من جهة الانصراف كما قيل لكن المقام ليس من ذلك لان الحمل على الوجوب النفسي عند ورود الامر مطلقا وبين الوجوب كونه شرطيا او غيريا من جهة عدم قرينة معينة لاحدهما انما هو فيما لم يثبت احدهما مع كون المحل قابلا لكل منهما واما اذا ثبت الوجوب

اللفظ مع

الشرطي مثلا فلا المقام ابقر من هذا القبيل لان كون وجوب التبين شرطيا مسلم عند الخصم الا انه يدعي الوجوب النفسي ايضا وقد عرفت انه بعد ثبوت شرطية الوجوب لا مجال على الوجوب النفسي لعدم الظهور في هذا المقام في الوجوب النفسي كما هو واضح على المتامل واما وجه كونه مخلا بالمدعي انه عرفت ان المدعي الى الاحتياج بانضمام المقدمة الخارجية هو جعل الوجوب في التبين نفسيا كما عرفت عدم الحاجة اليه على تقدير جعله شرطيا فعلى هذا اي على تقدير كون الوجوب نفسيا نقول لا يثبت الواسطة بين الرد والقبول بمعنى ان المعنى انه جعل سبحانه وتعالى تبين خبر الفاسق واجبا نفسيا اهانة له كي يتضح بين الناس فضاحة حاله وشناعة احواله لاجل ان يرتدع عن هذه الصفة الخبيثة والعادة الشنيعة بخلاف خبر العادل فلا وجب فيه التبين اعزازا له وتكريما عليه كي يبقى مستور الحال ولا يلزم من كونه مستور الحال من الفاسق بل يكون احسن حالا منه لعدم ايجابه تعالى تبين خبره فيجوز السكوت عند خبر العادل من دون تردد لا قبول وهذا هو معنى ثبوت الواسطة بين الرد والقبول ثم اذا اريدت ترتيب الاثار على خبره وجب التبين ايضا فصار حاصل الكلام انه لا فرق بين العادل والفاسق في الاحتياج الى تبين خبرهما عند ارادة العمل بقولهما بل الفرق في ان تبين خبر الفاسق واجب نفسي نفسيا وان لم يرد العمل بقوله اهانة له بخلاف خبر العادل فانه لا يجب تبين خبره عند عدم ترتيب الاثار على خبره فاذا لم يجب التبين في خبر العادل بل جاز السكوت لم يثبت مطلوب المستدل وهو اثبات حجية خبر العادل من هذه الاية الشريفة ولذا قلنا ان انضمام المقدمة المذكورة مخل في اثبات المدعى وبعبارة اخرى واضح ان الباعث الى الاحتياج بانضمام المقدمة هو جعل الوجوب في الاية نفسيا وهو مستلزم لثبوت الواسطة بين الرد والقبول في خبر العادل وهي اي الواسطة هو السكوت عن الرد والقبول وهو مناف مدعى المستدل الذي هو اثبات حجية خبره فتامل في هذا المقام فانه من مزال الاقدام لكثير من الفحول والاعلام هذا تمام الكلام في كيفية الاستدلال واما اصل الاستدلال فقد عرفت انه قد يكون بمنطوق الاية وقد يكون بمفهومها وعلى الثاني تارة يكون بمفهوم الشرط واخرى بمفهوم الوصف واما الاستدلال بمفهوم تعليق الحكم بالوصف فسنشير الى انه راجع الى مفهوم الوصف ايضا وليس شيئا اخر غيره واما الاستدلال بمفهوم الشرط فيرد عليه انه لا دلالة في مفهوم الشرط على مطلوب المستدل

المستدل لان مفهوم قوله تعالى ان جائكم فاسق بنبإ فتبينوا ان لم يجئكم فاسق بنبإ فلا يجب التبين اي لا يجب تبين خبره فلا دلالة في الاية على قبول خبر العادل بل هو مسكوت عنه وذلك لان الغالب في المفهوم ان يبقى الموضوع والمحمول في الشرط والجزاء على حالهما ولا يكون التغيير في القضية الا في الايجاب والسلب بمعنى ان كان الحكم في المنطوق بعنوان الايجاب فلا بد ان يكون في المفهوم بعنوان السلب وبالعكس فعلى هذا كما ان الموضوع في مفهوم المنطوق هو النبأ الفاسق كذلك لا بد ان يكون في مفهوم المفهوم ايضا فالحكم في المنطوق هو وجوب تبين خبر الفاسق وفي المفهوم هو عدم وجوب تبين خبر الفاسق ولا دلالة فيهما على قبول خبر العادل اصلا ومطلقا فصار حاصل الكلام ان مفهوم الشرط حجة على تقدير وجوده فالاية الشريفة مما لا مفهوم للشرط وذلك لان كل كلام مشتمل على الشرطية لا يستلزم كونه مفهوم بل الكلام المشتمل على كلمة الشرط على قسمين احدهما انه لا مفهوم للشرط فيه كما في قولك ان جائك زيد فاكرمه مفهومه ان لم يجئك زيد فلا تكرمه فعدم وجوب اكرام زيد منتف لعدم وجود الموضوع ولا دلالة في المثال المفروض على وجوب اكرام عمرو وعدمه ومن هذا القبيل قوله تعالى لا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا وامثال ذلك مما لا مفهوم للجملة الشرطية اكثر من ان تحصى وثانيهما ان للجملة الشرطية مفهوم كقولك ان اكرمك زيد فاكرمه ومفهومه ان لم يكرمك زيد فلا تكرمه وان جائك وقعد عندك ومن هذا القبيل قوله عليه السلام اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء وامثال ذلك كثيرة والاية الشريفة من قبيل القسم الاول لان عدم تبين خبر الفاسق منتف باعتبار عدم حجية الخبر وحاصله انه لا مفهوم للاية الشريفة من جهة الشرطية حتى يستدل به بالمطلوب نعم لو كان المراد من الاية ان كان الجائي فاسقا يجب تبين خبره فيصير مفهوم الاية على هذا التقدير ان لم يكن الجائي فاسقا فلا يجب تبين خبره وح تصير الاية من القسم الثاني الا انه بعيد عن سياق العبارة ولا حاجة لنا الى الارتكاب بتاويل يأباه ظاهر الاية فصار حاصل الكلام انه لا دلالة في مفهوم الاية على مطلوب المستدل باعتبار عدم المفهوم للشرط المذكور من جهة انتفاء عدم وجوب تبين خبره كما ادعاه باعتبار انتفاء مجيء الفاسق بالخبر والاطلاق في المفهوم حتى يكون المفهوم داخلا في المراد كما ادعاه الفاضل القمي قدس سره واورد عليه الفاضل النقي بعد بيان

صا

الاستدلال المستدل وحكمه بوضوح فساده بان الوجه عنده انه ليس من باب مفهوم الشرط لان غاية
يمكن توجيهه على ذلك ان يكون المعنى ان جاءكم خبر الفاسق فتبينوا ومفهومه انه لم يجئكم خبر الفاسق
فلا يجب التبين سواء لم يجئكم خبر اصلا او جاءكم خبر عدل فالمطلوب داخل في المفهوم وان لم يكن
هو هو وقال قدس سره وفيه اولا ان الظاهر من الاية ان جاءكم الفاسق بالخبر ومفهومه ان
لم يجئ الفاسق بالخبر لان لم يجئ خبر الفاسق وثانيا ان المراد بالتبين والتثبت طلب ظهور حال خبر
الفاسق واثبات الثبات وانقرار حتى يظهر حال خبر الفاسق فكانه قال فتبينوا خبر الفاسق فالمفهوم يقتضي
عدم وجوب تبين حال خبر الفاسق لا خبر العادل ونحن نقول في رد الفاضل المذكور اولا ان توجيه
كلامهم على النحو المذكور الذي ذكرت من كون معنى الاية ان جاءكم اللزوم وحدة الموضوع والمحمول في
في المفهوم والمنطوق في الشرط والجزاء نعم لما كان مقدمتها المفهوم ان لم يجئكم خبر الفاسق بحيث يشمل
عدم خبر اصلا او مجي خبر عادل وتاليه لا يجب تبين خبر الفاسق بحيث يشملهما لو لم يكن هناك
خبر اصلا او كان ولكن كان خبر العادل فيندرج فيه خبر العادل لكنه لا يدل الا على عدم وجوب
تبينه مع انه لا يخرج عن حقائق الكلام للعرف والعادة بمجرد احتمال كون السالبة منتفية الموضوع
ولا ريب انه مجاز لا يصار اليه الا فيما ذكره ونحن نقول في رد الفاضل المذكور ثانيا ان توجيه كلام
المستدل بما ذكرت فيه غير موجه لان تغيير التوجيه لا يجديك نفعا لان القول بتعميم المفهوم على
الفردين الذين ذكرتهما احدهما ان لا يكون هناك خبر اصلا وثانيهما ان يكون هناك خبر لكن
خبر العادل لا خبر الفاسق كما انه يمكن في توجيهك كذلك يمكن فيما ذكره المستدل ايضا لان مفهوم قوله تعالى
ان جاءكم فاسق بالخبر يجب تبينه ان لم يجئكم فاسق بالخبر فلا يجب تبينه وهذا ايضا يمكن تعميمه
بالفردين المذكورين بان يقع عدم مجي الفاسق بالخبر اعم من ان لا يكون هناك خبر اصلا او يكون
هناك خبر لكن لا خبر الفاسق بل خبر العادل وثانيهما ان كونه سالبة بانتفاء الموضوع انما يسلم
لان السالبة بانتفاء الموضوع من جملة اصطلاحات اهل الميزان ومن اصطلاحهم انما يثبت فيما كانت
قضية المنطوق حرف سلب يكون الحكم منتفيا بانتفاء الموضوع كما في قولك ليس زيد بعالم حكما
عند عدم وجود زيد مثلا وهذا هو ما يثبت مجازيته واما في المفهوم فلم يثبت اصطلاحهم فيه

وجوب

السالبة بانتفاء الموضوع التي قد قيل بمجازيتها وان كان الحكم منتفيا بانتفاء موضوعه دون
تبين خبر الفاسق ولا منتف بانتفاء خبر الفاسق الذي هو الموضوع الآن لانه لا يصدق عليه
السالبة بانتفاء الموضوع التي هي هو مجاز عندهم والا يلزم كون جميع المناطيق الموجبة التي
مفهومها سالبة بانتفاء موضوعه مجازات وهذا بعيد جدا وثالثا ان هذا الموضوع غير منتف
في المقام لانه عبارة عن الخبر في قوله وان لم يجئكم خبر الفاسق ففي خبر العادل الموضوع موجود
الا ان الخبر هناك مضاف الى الفاسق وفي خبر العادل مضاف الى العادل والحاصل ان الموضوع
في خبر العادل موجود لا منتف ولذا قال بعضهم فرارا عن لزوم السالبة بانتفاء الموضوع ما حاصله
المفهوم على هذا الفرد اما الفرد الاخر وهو ان لا يكون خبر اصلا فانما لم يعدم دخوله في المفهوم
للزوم السالبة المنتفية بالموضوع والحاصل ان هذا البعض قال لو ان الاية الشريفة ذات
مفهوم فلو قلنا بشمول المفهوم على كلا الفردين يلزم السالبة المنتفية الموضوع فلا بد ان نقول
بانحصار المفهوم على الفرد الاخر فقط وهو ان يكون هناك خبر لكن يكون خبر العادل لا خبر
الفاسق فتامل واما الاستدلال بمفهوم تعليق الحكم على الوصف كما نقلنا عن السيد محسن الكاظمي قدس سره
وفيه انه ليس استدلالا اخر غير الاستدلال بمفهوم الوصف بل هو عينه لان جميع المفاهيم التي للوصف
انما هو من جهة تعليق الحكم والوصف والحاصل انه يرجع الى مفهوم الوصف فيظهر الكلام فيه
من الكلام في مفهوم الوصف فنقول في استدلال المستدل بمفهوم الوصف ان مفهوم الوصف ليس
بحجة عندنا بمعنى انا لو فرضنا لا يحكم بوجود المفهوم للوصف وان فرض كل حكمه بوجوده في موضع نقلنا
اعتباره وحجيته ايضا لان المفهوم من قولك اكرم العالم ليس عدم وجوب اكرام غير العالم والحاصل
انه لا مفهوم للوصف حتى نقول بحجيته نعم لو كان الموصوف مذكورا في الكلام بان يقال في المثال
المفروض اكرام رجلا عالما لكن يمكننا القول بحجية المفهوم ح لانه لو لم يقل به لكان ذكر الوصف
للموصوف لغوا ومن المعلوم ان الاية الشريفة ليست من هذا القبيل لعدم كون الموصوف مذكورا
فيها وما ذكره الفاضل التي قد ذكره من كون مفهوم الوصف في الاية الشريفة حجة بانضمام القرائن
المقامية ليس شيء لانا وان تاملنا وتدبرنا في المقام ما وجدنا شيئا يصلح لان يكون في نفسه

عليه كما انه لا معنى محصل لقول من ادعى حجية مفهوم الوصف في المقام لوقوعه عقيب الشرط [لان]
وقوعه عقيب الشرط لا يجدي في تحصيل المفهوم نعم لا اشكال في حجية مفهوم الوصف في بعض المقامات
لوجود القرينة على حجية المفهوم كما في قوله عليه السلام بعدما سئل عن اختيار الحيوان حيث قيل له ما الخيار
في الحيوان قال عليه السلام ثلثة ايام للمشتري فان تقييده بالمشتري يفيد عدم وجوده للبايع مع
انه قال في خيار المجلس البيعان بالخيار ما لم يفترقا وادوده السيد في الذريعة والشيخ في العدة
والمحقق في المعارج وابن زهرة في الغنية والطبرسي في كتابه على الادلة الشريفة على تقدير تمامية الا
ستدلال بمفهوم الشرط او الوصف بان مفهوم الاية مناقض للتعليل المذكور في اخرها وذلك لان
الحكم فيها معلق على عنوان الفاسق الذي ينتفي الحكم بانتفائه بمعنى ان عدم وجوب التبين انما
هو في خبر الفاسق فاذا انتفى خبر الفاسق بان يكون المخبر عادلا او واسطة لا يجب التبين حتى سواء
كان خبر العادل يفيد علما او ظنا وكذا الواسطة والتعليل المذكور في اخرها وهو قوله تعالى
ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين يفيد عدم جواز العمل بغير العلم سواء كان
من خبر العادل او الفاسق لان مخافة الاصابة على القوم بسبب الجهالة لا ترتفع الا بـ
الجهالة التي لا ترتفع الا بالعلم والحاصل ان المفهوم يقتضي بسماع خبر العادل من دون تبين
سواء افاد علما او ظنا والتعليل لا يجوز الا العمل بالعلم سواء حصل من خبر العادل او الفاسق
وبينهما عموم من وجه فيحصل التناقض في مادة الاجتماع وهي خبر العادل اذا افاد ظنا
فان المفهوم يجوز العمل به والتعليل يمنعه فان قلنا بترجيح المنطوق على المفهوم اما لكون المنطوق
اقوى من المفهوم او لكون التعليل مقدما على المفهوم في مقام الترجيح وان قلنا بعدم ترجيح
المنطوق على المفهوم باحد الوجهين المذكورين لكانا متساويين فلنا فقط بعد التعارض
فيرجع الى الاصول فلا يثبت حجية خبر العادل لح فان قلت ان الترجيح للمقام للمفهوم بوجهين
احدهما ان المفهوم خاص فانه وان كان له فردان احدهما ان يفيد خبر العادل علما والاخر ان
ظنا يفيد ظنا وان كان الاول خارج عن تحت المراد من الاية لانه اي خبر العادل اذا افاد علما يكون
حجة من جهة افادته القطع وخبر الفاسق اذا افاد قطعا فهو ايضا حجة من الجهة المذكورة فصورة

قلنا

افادة القطع لا تفاوت بين خبر العادل والفاسق فبقي من خبر العادل ما يفيد الظن فقط لذا
يكون المفهوم خاصا واما التعليل فهو عام لانه يفيد عدم جواز العمل بغير ما افاد العلم لان كل ما لا يفيد
العلم نفسه مخافة الاصابة بالجهالة ولا اشكال في ان الخاص مقدم على العام ولو كان الخاص مفهوما
والعام منطوقا فالحاصل فيما نحن فيه تخصيص عموم التعليل بخصوص المفهوم فيكون المعنى انه لا يجوز العمل
بكل ما لا يفيد العلم الا خبر العادل وان افاد الظن ثانيهما لو سلمنا عموم المفهوم ايضا ولم نقل بخروج
خبر العادل اذا افاد العلم عن تحت المراد من الاية لقلنا ح بترجيح المفهوم على المنطوق ايضا للقاعدة المقررة
في محله وهي ان العامين اذا كان احدهما اقل افرادا والاخر اكثر افرادا لكان ذو الافراد القليلة مقدما
على ذي الافراد الكثيرة وان كان ذو الافراد القليلة مفهوما والاخر منطوقا ووجهه واضح لان
ذو الافراد الكثيرة يخصص كثيرا اما يخصص به ذو الافراد القليلة فيصير وهذا كثير وهذا اخر
فلا اشكال فيما نحن فيه لانه من هذا القبيل عموم المفهوم اقل افرادا وعموم التعليل عموم ما شاء الله
فيقدم المفهوم على التعليل قلنا سلمنا تقدم الخاص على العام وتقدم ذي الافراد القليلة على ذي
الافراد الكثيرة في مقام تعارض العامين لكن فيما اذا كان العام والخاص وكل العامين المذكورين
في كلامين منفصلين مستقلين لان كلام الاصحاب في هذا المقام لا في مثل ما نحن فيه بان يكونا في
كلام واحد ولذا نقول بتخصيص عموم قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا بمفهوم قوله اذا
بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء مع ان العام كتابي ومنطوق والخاص خبري ومفهوم والحاصل
انه لا اشكال في جواز تخصيص المفهوم الخاص بالمنطوق العام وكذلك في ترجيح العام الذي يقل
افراده على الاخر الذي كثر افراده اذا كانا في كلامين مستقلين وما نحن فيه خارج عن محل الكلام
لانهما في كلام واحد وبعبارة اخرى لا ظهور في المفهوم في المقام حتى يعارض التعليل لانه بعد ملاحظة
التعليل المذكور في ذيل الاية لا يبقى ظهور للمفهوم لان ظهور المفهوم ابتدائي ولا اعتبار به حتى
يتم جميع ملحقات الكلام وبعد ملاحظتها في المقام لا ظهور للمفهوم واشار الى ذلك صاحب
في صحته تعقب الاستثناء للجمل المتعددة على ان للعلة خصوصية اخرى وهي ان المدار في الكلام على العلة
عموما وخصوصا فان كان العلة عامة والمعلول خاص نقول بعموم المعلول ايضا كما لو قال الطبيب

لم يجز اكل الرمان لانه بارد فنسرى من هنا الى عموم المعلول بمعنى ان كلما كان باردا فهو
يضر ولا يصلح لحاله وان كان بالعكس فتخصص عموم المعلول بخصوصية العلة كما اذا قيل عصير العنب
حرام لانه مسكر يعنى لحرمته اذا كان مسكرا دون ما اذا لم يكن كك هذا وحاصل الكلام انه لا اعتداد
بالمفهوم فيما نحن فيه بل لا مفهوم ابدا بعد ملاحظة ذيل الآية اعنى التعليل المذكور في ذيلها فان
قلت سلمنا ان قوله تعالى في ذيل الآية ان تصيبوا قوما بجهالة الخ لو كان من قبيل العلة لكان منافيا
لظهوره بظهور المفهوم الا انه لم يكن من قبيل العلة بل من قبيل الحكمة لان مخافة الاصابة
بسبب الجهالة حكمة لتشريع التبين في خبر الفاسق بمعنى ان خبر الفاسق قد يكون معرضا للتلف
المفسدة العظمى كما ان زوال عفونة الاباط حكمة لتشريع استحباب غسل الجمعة بمعنى ان خبر
الفاسق قد يكون موجبا لمخافة الاصابة بالقوم بسبب الجهالة فلا يكون يجرى فيه حكم العلة
حتى لا يبقى ظهور في المفهوم بسبب ملاحظة ذيل الآية قلنا انه لم يكونه من قبيل الحكمة لان الظاهر
من الآية الشريفة هو العلية لكون قوله تعالى ان تصيبوا قوما بجهالة مفعولا لاجله اى مخافة
ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين وادعاء حكمة كونه للتشريع ليس الا مجرد
ادعاء فلا بد لمدعيه من الاثبات مع كونه بعيدا عن سياق الآية الشريفة فتامل واجاب السيد
قدس سره في شرح الوافية عن اصل استدلال هؤلاء الجماعة بتناقض المفهوم للتعليل المذكور
في الذيل بان التعليل المذكور في الآية للاحتراز عن الاصابة التي لا يقبل عذر المصيب بعد
الاصابة ولم يكن معذورا عند العقلاء وهو خبر الفاسق لان فيه خوف الاصابة بسبب الجهالة
التي لا يعذر الجاهل عند الناس بعد الاصابة لا لمطلق الجهالة فان خبر العادل لو قبله الانسان
وترتب عليه الآثار ثم انكشف خلافه بعد ذلك ومن حيث لا يدري اصاب لهذا الشخص الذي سمع
قول العادل ورتب عليه الآثار مصيبة جليلة ومفسدة عظيمة من جهة استماعه لخبر العادل لا يذمه
العقلاء لان استماع قول العادل طريق يسلكه العقلاء في جميع امور معادهم ومعاشهم ولو
انكشف خلافه لم يترتب على هذا الشخص اللوم والتعرض من هذه الجهة كما لو غلق الانسان
بابه وجاء السارق فاخذ منه شيئا لم يذمه العقلاء بخلاف ما لو لم يغلق بابه فاخذ السارق منه

شيئا

مفعول لاجله

شيئا
لم يذمه العقلاء فان العقلاء يذمونه لعدم غلقه الباب وكذا لو سلك الانسان طريقا مأمونا
الناس فاصابه خطر في هذا الطريق من سبع او لص او غير ذلك لم يذمه العقلاء من جهة سلوكه
لهذا الطريق بخلاف ما لو سلك طريقا مخوفا عليه ما منعوه بعض الناس عن سلوكه فان العقلاء يذمون
سالكه لو اصاب عليه خطر في هذا الطريق فظهر مما ذكرنا عدم منافاة ظهور المفهوم وظهور التعليل
المذكور في الذيل لان خوف الاصابة بسبب الجهالة التي يذم العقلاء الجاهل المصيب هو في
خبر الفاسق فالتعليل لاجل خوف الاصابة التي لم يترتب الذم على الجاهل بعد الاصابة كسماع
خبر العادل لكونه ايضا الدليل من ذلك اوعم الى الحاجة الى سماع قول العادل في الامور بجليلها
والحقيرة ولكون سامعه معذورا ولو بعد انكشاف الخلاف فالتعليل في ذيل الآية ليس لاجله
حتى يكون ظهور المفهوم منافيا لظهور التعليل كما ذكره المستدل وفيه ان تخصيص التعليل بما
ذكره مجرد ادعاء لا يسمع مع كونه خلاف ظاهر الآية فلا بد لمدعيه من اثباته مع ان الظاهر ان هذا
المجيب قد قال بكون التبين اعم من التبين العلمي الوجداني او الشرعي ومن التبين العلم العادي
الذي هو عبارة عن حصول الوثوق فلا حاجة له في اثبات مدعاه الى التمسك بالمفهوم بل
يتم مقصوده بمنطوق الآية ايضا فانه بعد القول بتعميم التبين يصير قول العادل متبينا لمكان حصول
الوثوق بخبره والحاصل انه على هذا التقدير يرجع مآل الكلام المجيب الى الاستدلال بمنطوق
الآية وما يجاب به عن المستدلين بالمنطوق جوابا لهذا المجيب ايضا فنقول في بيان مذهب المستدلين
بالمنطوق وفي الرد عليهم ان التبين على اقسام ثلثة احدها التبين العلمي الوجداني او شرعي وثانيها
التبين العلمي بالقسمين المذكورين وبالعلم العادي الذي هو الوثوق وثالثها التبين العلمي باقسامه
الثلثة المذكورة والتبين الظني فعلى الاول لا يدخل الا الاخبار الصحاح الاعلائي التي يحصل العلم الوجداني
او شرعي بصدق مضامينها فقط وعلى الثاني يدخل ما يحصل الوثوق والاطمينان بصدقه
سواء كان علميا او موثقا اصطلاحيا او حسنا او ضعيفا منجبرا بالشهرة دون بعض الصحاح
وكذا بعض الموثقات المصطلحة وكذا بعض الحسان لا يحصل منها الوثوق والاطمينان والحاصل
انه يدخل من الاخبار ما يحصل الوثوق والاطمينان بصدقه من اي صنف كان من تلك الاصناف

المذكورة ولذا جعل الم في الخلاصة بعد بيان اصناف الخبر الموثقات على قسمين بمعنى انه ذكر بعض الموثقات المصطلح بما يحصل الوثوق والاطمينان بحيث ذكر حسن بن علي ابن فضال في جملة الروايات التي يحصل الوثوق بخبرها وما ذكر علي ابن الفضال الذي هو ابو الحسن الف المذكور من جملتهم وان كان كلاهما من جملة الرواة التي يكون خبرها موثقا في الاصطلاح لكون كل منهما عدلا في مذهبه الا ان الحسن بن علي ابن فضال اعدل من ابنه علي ابن الفضال ويحصل الوثوق بخبره اكثر مما يحصل من خبر ابنه وعلى ذلك يحمل مع ذكر ما لم يعد الوثوق به بل يحصل منه مجرد الظن ولذا استدل بعضهم بحجية الشهرة بالاية الشريفة المذكورة ولكن الانصاف ان للنظر في ذلك مجال وحيث النظر اولا انه لا نسلم كون التبين اعم من التبين العلمي والظني لانه ماخوذ من البيان وهو عبارة عن الظهور والبروز والانكشاف وهو لا يحصل في غير العلمي الوجداني او الشرعي ايضا وثانيا انه لو قلنا بالتعميم في التبين للزوم خروج الموضوعات المورد عن تحت الاية منها مورد الاية لانه من جملة الموضوعات لانه مورد الاية في خبر الوليد بن عقبة عن ارتداد بني المصطلق وذلك لانه لم يقل احد بكفاية الظن في الموضوعات لانه ماخوذ بل لا بد فيها من العلم فلو قيل بكفاية التبين الظني لم تشمل الاية بالموضوعات المورد لما عرفت وثالثا ان الله تعالى امر بالتبين في مورد الاية مع حصول الظن بخبر الوليد لاصحاب رسول الله حيث استعدوا للقتال بني مصطلق فلو لم يحصل الظن لهم بخبره لم يستعدوا لقتالهم لانه لا اشكال في ان العاقل لا يقدم على امر بمجرد شك ويخطر في ذلك الامر في هذه فاستعداد اصحاب رسول الله لقتال بني مصطلق كاشف عن حصول الظن لهم مع انه تعالى امر بالتبين في مورد الاية ثم كيف يمكن ان يقال بكفاية التبين الظني هذا تمام الكلام في الايرادات التي اوردها على الاية الشريفة بقي الكلام في الايرادات التي اوردها بعض الاصحاب عليها فنقول الايرادات التي سنذكرها ان شاء الله تعالى لا تخرج من اقسام ثلثة لان بعضها راجع الى انكار دليلية الاية الشريفة وبعضها الى انكار دلالتها على مطلوب المستدل بعد تسليم الدليلية وبعضها الى اثبات المعارض لها بعد تسليم المقامين الاولين ومن المعلوم ان كل دليل كتابا كان او سنة او غيرهما لا يثبت دليلته الا بعد احراز الجهات الثلثة ولنقدم الكلام في الايراد الوارد من جهة اثبات المعارض لكونه اقل

ما يرد

ما يرد على الجهتين الاخيرتين لكونه ايرادا واحدا فقط وهو ان بين مفهوم الاية الشريفة وبين العمومات الناهية عن العمل بالمظنة وعدم جواز العمل بما وراء العلم عموما من وجه والترجيح في جانب العمومات لكونها اكثر ولئن سلمنا عدم ترجيح العمومات المذكورة على المفهوم المذكور فلا اقل من تساويهما المستلزم للتساقط لعدم التعارض والرجوع الى الاصول وعلى التقديرين لا يتم مطلوب المستدل وتقرير كون النسبة بينهما عموم من وجه على ما يستفاد من كلمات الاصحاب في بوجوه ثلثة احدها ان مفهوم الاية يدل على حجية خبر العادل سواء افاد علما او ظنا والعمومات الناهية عن العمل بالظن تدل على عدم جواز العمل بالظن سواء حصل من قول العادل او غيره من الامارات من القياس والاستحسان ومادة الاجتماع هو قول العادل المفيد للظن فان مفهوم الاية يجوز العمل به والعمومات تنفيه وثانيها ان المفهوم يدل على حجية قول العادل سواء كان اماما او غيره والعمومات تدل على حرمة العمل بالظن من اي شيء حصل فمادة الافتراق من طرف المفهوم هو قول الامام ومن طرف العمومات الظنون الحاصلة من الامارات الاخر كائنا ما كان واما مادة الاجتماع فهو خبر العادل فان الاية تدل على حجيته والعمومات تدل على عدمها وثالثها ان العمومات المذكورة الدالة على حرمة العمل بالظن قد استثني منها قول العدلين اعني البينة فان الاجماع قد انعقد على حجية قولهما وان افاد الظن لكنها اي قول العدلين داخل في مفهوم الاية لان مفهومها حجية قول العادل واحدا كان ام اثنين ثم يكون المفهوم عاما لشموله على العدل الواحد والعدلين اخص في مفهوم الاية لان مفهومها حجية والعمومات دالة على عدم جواز العمل بغير العلم اي الظن من اي شيء حصل ومادة الافتراق من الطرفين معلوم منها لانها في طرف المفهوم قول العدلين وفي طرف العمومات الظنون الحاصلة من الامارات الاخر واما مادة الاجتماع التي هي محل التعارض بينهما فهو خبر العدل الواحد فعلى كل واحد من التقادير الثلثة اما بعد تعارض العمومات بترجيح العمومات لكثرتها او تعارضهما وتساقطهما بعد فرض التساوي والتكافؤ فلا يثبت مطلوب المستدل الذي هو اثبات حجية قول العادل اما الجواب على التقريرين اولا وثانيا فلانه لا نسلم كون النسبة بينهما عموما من وجه حتى يحتاج الى الترجيح او التساقط بعد التعارض والرجوع الى الاصول

بل بالنسبة بينهما عموم وخصوص مطلق لان صورة افادة العلم من قول العادل خارج عن تحت المراد من الاية سواء كان حاصلا من قول الامام عليه السلم او لا عن غيره لان تلك الصورة مشتركة بين العادل والفاسق فان خبر الفاسق ايضا اذا افاد العلم لا اشكال في حجيته كقول العادل في صورة افادة العلم من حيث هو حجة لعموم اي شيء حصل فيختص مفهوم الاية على خبر العادل المفيد للظن فيكون خاصا فيقدم على العمومات المذكورة لما قد تقرر في محله من تقدم الخاص على العام عند التعارض ولو كان الخاص مفهوما والعام منطوقا فيكون المتحصل انه لا يجوز العمل بشيء من الظنون الا ما حصل من خبر العادل وثانيا لو سلمنا دخول صورة افادة العلم على المفهوم ايضا لكن نقول ان المفهوم نفي في الا صورة افادة الظن لان المفهوم المقصود من الاية اثبات هذا الفرد بالذات لان هذا الفرد هو الذي للفسق والعدالة مدخلية فيه دون الفرد الاخر فلو اخرجناه من تحت العمومات لصار المفهوم لغوا خاليا عن الفائدة وثالثا الاغضاء عن ايضا الاشكال في تقدم المفهوم على المنطوق في هذا المقام لما قد سمعت من تقدم العام القليل الافراد على كثير الافراد في مقام التعارض واما الجواب عن المقرر الثالث فبان النسبة بينهما عموم وخصوص مطلق لا عموم من وجه وذلك لان القاعدة في التعارض ان يلاحظ الدليلين في آن واحد ولا يلاحظ بعد العلاج على احدهما بتخصيص ونحوه فعلى هذا لا حاجة في مقام ملاحظة النسبة الى اخراج البينة عن تحت العمومات وادخالها تحت مفهوم الاية حتى تعود النسبة الى العموم من وجه لان الدليلين من كلام متكلم واحد فلا حظ النسبة بينهما في آن واحد من دون تقدم العلاج **فنقول** ان للعمومات المذكورة الناهية عن العمل بما وراء العلم مخصصات بالاجماع المنعقد على اخراج البينة عن تحت العموم وثانيهما مفهوم الاية المذكورة المخصص لخبر العادل فكان المتحصل انه لا يجوز العمل بما وراء العلم لحكم العمومات المذكورة الا البينة لخروجها بالاجماع وخبر العادل لخروجه عن تحت مفهوم اية النباء واجاب صاحب الفصول عن الايراد المذكور بالتقرير الثلث بان العمومات ناصبة على عدم جواز العمل بغير العلم بعد ان قلنا بمفهوم الاية يكون العمل بخبر العادل عملا بالعلم لكونه علما شرعيا فيخرج عن تحت العمومات موضوعا بمعنى انه من قبيل التخصيص فكانه لم يكن داخلا في تحت العمومات حتى يحتاج الى اخراجه بمفهوم الاية لكنه كما ترى

جواب صاحب الفصول عن الايراد

لان خبر الواحد العادل بناء على تسليم حجية مفهوم الاية ليس علما حتى يكون خارجا عن تحت العمومات بل يكون في معلوم الاعتبار والحجية بمعنى ان الشارع قد جعله معتبرا لا انه يصير علما حتى نقول بخروج عن تحتها موضوعا فتامل هذا تمام الكلام في الايراد على الاية من جهة اثبات المعارض واما الايراد الوارد عليها من جهة انكار دليليتها فتقرير ان **احدهما** انه لا نسلم كون الاية دليلا بخلاف الاخبار ربما في ذلك بمعنى انه نقول بعدالة الاخبار ولا نسلم كونها دليلا على فرض تسليم ذلك القول ان القدر المسلم من كون القران دليلا هو دليليته على المشافهين المخاطبين واما بالنسبة الينا فلا لعدم كوننا مكلفين نعم انا مشتركون لهم في التكاليف الثابتة لنا بظواهر القران بمعنى انا مكلفون على تحصيل ما فهم المخاطبون عن تلك الظواهر عند المشافهة والمخاطبة وتحصيل ذلك لا يحصل الا باعمال الاصول كاصالة عدم القرينة واصالة عدم النقل وغيرهما من الاصول التي لم يثبت اعتبار بعضها وعلى فرض تسليم الاعتبار لا دليل عليها الا الظنون المطلقة مع ان المقصود اثبات المقصود من باب الظن الخاص وعلى فرض تسليم الاعتبار لا دليل عليها الا الظنون جميع ما ذكر نقول ان القدر المسلم من حجية الظواهر الكتاب هو مناطيقه واما مفاهيمه فلم يثبت اعتبارها وحجيتها فان كلامنا في مقابل السيد قدس سره الذي قد انكر حجية المفاهيم كلها والجواب عن ذلك كله انه قد اثبتنا في صدر المسئلة حجية الكتاب من باب الظن الخاص من غير فرق بين المشافهين وغيرهم وبين مفاهيم القران ومناطيقه لعموم الادلة المثبتة لحجية القران بالنسبة الى جميع المراتب المذكورة كما قد اثبتنا اعتبار الاصول المذكورة من باب الظن الخاص ايضا فلا اعتبار بمخالفة الاخبار مرية في المقام الاول والنسبة في المقام الاخير و**ثانيهما** ان القران لا يصلح ان يكون دليلا للمستدل لانه ظني الدلالة والمقصود اثبات المسئلة الاصولية وهي ان خبر الواحد هل هو حجة ام لا والظن لا يعتبر في المسائل الاصولية وبناء اولا انا ما سمعته من عدم اعتبار الظن في المسئلة الاصولية انما المراد منه عدم اعتباره في اصول العقايد ولئن سلمنا كون مرادهم انكار اعتباره في المسائل الاصولية ايضا كما هو ظاهر كلماتهم **فنقول** انه قد اثبتنا حجية الكتاب من جهة الظن الخاص من غير فرق بين الفروع والاصول بمعنى ان الدليل الدال على حجية الكتاب

من جهة الظن الخاص من غير فرق بين الفروع والاصول بمعنى ان الدليل الدال على حجية الكتاب
اعم من اثبات الحجية في سائر المسائل الفقهية والاصولية والتفرقة بينهما من تلك الجهة مجرد ادعاء
لا يسمع نعم لنا كلام في اثبات الاخبار لو ادعى ان الاخبار هل يثبت بها حجية المسائل الاصولية
ام لا فنسمع تفصيل الكلام انشاء الله تعالى واما الايرادات الواردة على الاية الشريفة من جهة انكار
دلالتها على مطلوب المستدل بعد تسليم دليلية الاية وعدم وجود المعارض لها ففي وجوه احدها
انه لا مفهوم للاية لانها واردة في مورد الغالب بمعنى ان المراد من الفاسق فيها من خرج عن طاعة الله
سبحانه وتعالى كما هو معناه اللغوي لعدم ثبوت الحقيقة الشرعية ولا المتشرعة له فيشمل الكافر
وكل من عصى الله تعالى ولو معصية صغيرة في وقت من الاوقات فعلى هذا ينحصر العادل بالمعصوم عليه السلام
ومن كان قابلا في عدم صدور ذنب عنه اصلا كالعدل بهذا المعنى يفيد جزم القطع في جميع الا
وقات او في الغالب واما بعض الافراد الذي يحصل من جزم القطع لامكان وان كان عدلا بهذا
المعنى كالطفل في اول اوان البلوغ وكذا الكافر في اول اوان اسلامه فان المفروض عدم صدور
ذنب عنهما ابدا ولا ينقدح فيما ادعيناه من الغلبة لانهما من الافراد النادرة التي لا ينصرف اليها الا
طلاقات ابدا فبناء على ذلك يكون مراده تعالى من مفهوم الاية عدم وجوب التبين في خبر العادل
لكونه مفيدا للقطع في جميع الاوقات او في الغالب لا عدم وجوب التبين في خبر العادل المصطلح في
هذا الزمان الذي لا يفيد جزم في الغالب الا الظن مع ان مقصود المستدل اثبات حجية خبر العادل
الذي يفيد جزم الا الظن وانت هذا من ذلك فتأمل جيدا ويمكن الجواب عنه بانكار كون المراد من
الفاسق فيها معناه اللغوي اي من خرج عن طاعة الله سبحانه ولو في ان من الاوقات بل
المراد منه فيها هو الفاسق بالمعنى المتعارف في هذا الزمان الذي يفسق باعضائه وجوارحه مضافا
الى ملاحظة الاخبار الدالة على كون التوبة مكفرة للذنوب ومحبطة لها كما قال عليه السلام التائب من الذنب
كمن لا ذنب له فانه يستحيل الذنوب بعد صدوره والتوبة من العبد كلا ذنب فعلى هذا يكون المراد
من العادل من له ملكة العدالة وان صدر منه بعض الصغاير في بعض الاوقات من ان يكون مصرا
لها كان مصرا بالصغاير ولكنه تاب بعد ذلك والعدل بهذا المعنى لا يفيد جزم في الغالب الا الظن فيتم

المصطلح في هذا الزمان صح

لا الم

دلالة الاية على المطلوب المستدل وثانيها ان دلالة مفهوم الاية على مطلوب المستدل موقوفة
على ثبوت العموم ثابت في المفهوم بان يكون المفهوم عدم وجوب التبين في خبر كل عادل وهذا لم يثبت
لان المسألة معركة للاراء بين العلماء الفحول فقال بعضهم بان المفهوم نقيض منطوق المنطوق بمعنى
انه يشترط في المنطوق والمفهوم المخالفة في الكيف فقط واما الموافقة في الكم فلا ولذا رد المحقق الخوانساري
في شرح الدروس على صاحب المعالم حيث ادعى صاحب المعالم ان مفهوم قولنا كل حيوان ماكول اللحم يتوضأ
من سوره ويشرب منه هو انه لا شيء مما لا يؤكل لحمه يتوضأ من سوره ويشرب بان هذا دعوى
لا شاهد له عليها من العقل والعرف والعلامة على الشيخ ذلك بل ادعاء رحمهما الله ان مفهوم قولنا
كل حيوان ماكول اللحم الخ انه ليس كل ما لا يؤكل لحمه يتوضأ من سوره ويشرب على طريق
سلب العموم وهذا يصدق على تقدير ان لا يجوز الوضوء والشرب من سور بعض الافراد الغير
ماكول اللحم وعلى تقدير عدم جوازهما من جميع افراده وقال بعضهم بان المفهوم ضد عرفي للمنطوق
بمعنى انه كما يشترط المخالفة في الكيف كذلك يشترط الموافقة في الكم فمقتضى المفهوم المخالف لما هو رفع
الحكم الثابت للمنطوق على الطريقة الثابتة له كلا او بعضا فان ثبت الحكم في المنطوق على جميع الافراد
فينفى في المفهوم عن الجميع وان ثبت فيه على البعض فينفى في المفهوم ايضا عن البعض فصار حاصل الكلام
ان دلالة مفهوم الاية على مطلوب المستدل موقوفة على اثبات القول الثاني واما بناء على القول
الاول فلا يثبت لان المفهوم على القول الاول هو انه كل عادل لم يجب التبين في خبره وهذا
يصدق على تقدير عدم وجوب التبين في خبر بعض العدول ايضا كما في صورة كونه وكيلا او امينا
او على غير ذلك مما لم يجب تبين خبر العادل فيه فكان معنى الاية ان جميع الفساق يجب في اخبارهم
واما جميع العدول فليس كذلك بل لا يجب في خبر بعضهم وعلى هذا فلا اشكال في عدم ثبوت مطلوب
المستدل لان مقصوده اثبات حجية جميع العدول سواء افاد علما او ظنا وثبت اولا ان الحق
ما فهمه صاحب المعالم والشيخ من انه كما يشترط المخالفة في الكيف في المفهوم والمنطوق كذلك يشترط
الموافقة في الكم فعلى هذا مفهوم قولنا كل غنم سائمة ففيه الزكوة لا شيء من المعلوفة فيه الزكوة
على طريقة السلب الكلي ومفهوم قولنا كل ما لا يؤكل لحمه يتوضأ من سوره ويشرب لا شيء مما لا يؤكل

يتوضأ من سوره ويشرب ولا شيء ماء يتوكل لم يتوضأ من سوره ويشرب والسر فيه ان النفي في الكلام متوجه الى القيد المذكور وفيه كلام او بعضها الحق ان ادات العموم في القضية سور لها لا قيد حتى يتوجه النفي بالعموم فيكون من قبيل لم كل انسان بطريق سلب العموم لان لفظ كل في القضية قيد فيها فيتوجه النفي اليه بخلاف قولنا كل انسان لم يقم فان لفظه فيها سور للقضية فلا يتوجه النفي اليه ايضا وحاصل الكلام ان الحق ما ذهب اليه صاحب المعالم والشيخ من اشتراط الموافقة في الكم في المنطوق ايضا وثانيا ان جميع ما ذكر انما هو فيما كان ادات العموم وما نحن فيه ليس كذلك لان قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الخ ليس فيه شيء من ادوات العموم في المفهوم ومحل الخلاف بينهم بل عمومه من جهة الاطلاق المساوي للطبيعة فالاختلاف المذكور لا يأتي في المقام بل العمومات في المفهوم من جهة الاطلاق لعدم ادات العموم في المنطوق كما هو واضح في غاية الوضوح **وثالثها** ما ذكره السيد قدس سره في شرح الوافية وحاصله ابقاء انكار لوجود المفهوم في الآية الشريفة وهو ان المدعى لا التزام بمفهوم الشرط لزوم اللغوية في كلام الحكيم على تقدير عدم الالتزام به واما اذا وجدت فائدة اخرى للشرط فلا حاجة الى الالتزام بالمفهوم وهي هنا موجودة لان المقصود من بيان الشرط في المقام هو بيان الكلية بمعنى ان كل خبر الفاسق يجب التبين عنه اي كلما وجدت خبر الفاسق في واقعة من الوقائع وقضية من القضايا لا بد من ان تتبين فيرجع لا بقصد المفهوم من القضية الشرطية وان شئت توضيح المقال وجلية الحال فاستمع لما يتلى عليك من الامثلة العرفية حتى ينفع لك لدفع الاشكال وهي انهم يقولون كلما جئت فلانا وجدته مشغولا بالدرس وكلما مضيت عليه رأيت ضوء ناره وكلما ذهبت الى فلان رأيته يأكل الانار ومثلا ومتى تقعد اقعد الى غير ذلك من الامثلة العرفية الكثيرة المتداولة فيما بينهم في مواضع لا تخفى ان المقصود من تلك الامثلة وامثالها بيان الكلية ولا اشكال في عدم قصد المفهوم منها وما نحن فيه ايضا من هذا القبيل كما ذكرنا فلا مفهوم للآية حتى يتمسك به المستدل في اثبات مقصوده **وفيه** سلمنا عدم المفهوم في الامثلة المذكورة وامثالها الا ان قياس ما نحن فيه عليها قياس مع الفارق لان الامثلة المذكورة كلها مشتملة على ادوات العموم وكلم المجازات ونحوها وما نحن فيه عارية عن جميع ذلك مطلقا وادعاء فهم العرف بيان الكلية فيما نحن فيه وامثاله مكابرة صرفة

بل قد عرفت

بل قد عرفت ان العموم فيه من جهة الاطلاق المساوي للطبيعة كما ذكر فالآية فلا وجه لكون ما نحن فيه من قبيل الامثلة المذكورة حتى يقاس عليها في عدم اعتبار العرف والمفهوم فيه ايضا **ورابعها** انه على تقدير التنزل لدلالة مفهوم الآية على عدم وجوب تبين خبر العادل فانما هو مسلم في الموضوعات فقط كما لو اخبر العادل عن موت فلان او مجيء احد واشباه ذلك واما في الاحكام الكلية فلانا نرى وجوب الفحص عن خبر العادل في الاحكام الكلية كما لو اخبر العادل بوجوب الغسل للجمعة واستحبابه او وجوب صلوتنا مثلا الى غير ذلك فان العمل بالاخبار الصحيحة انه مشروط بالفحص ولا يكون يجوز العمل من دون فحص فلو كان خبر العادل غير محتاج الى الفحص والتفتيش مطلقا ولو في الاحكام الكلية لكان اشتراطهم الفحص عند العمل للاخبار الصحيح في اصطلاح المتأخرين وهو اي الخبر الصحيح عندهم ما كان رواته في جميع الطبقات عدولا ومزكى بتزكية عدلين لغوا وعاريا عن الفائدة فظهر من ذلك ان عدم وجوب التبين في خبر العادل انما هو في الموضوعات فقط مثلا يثبت مطلوب المستدل كما هو واضح وفيه ان مراد المستدل ان مفهوم الآية يدل على عدم وجوب التبين في خبر العادل من حيث الصدق والكذب فيبقى خبر الواحد بجواز اخذه والاعتماد على قوله لعدم احتمال الكذب في الفحص عن المعارض عند العمل بالاخبار غير التبين المذكورة في الآية فان الفحص انما هو من جهة المعارض لهذا الخبر بخبر عدل آخر لاحتمال ان يكون في خبر عدل آخر مخصصا لهذا الخبر او مقيدا له او يكون خبر العدل الآخر مخالفا لخبر هذا العادل فان الفحص عن معارض خبر العدل لا ينافي العمل بخبر العادل لان مفهوم الآية الاية كما دل على حجية قول العادل الاول كذلك يدل على حجية قول الآخر الذي خبره معارض لهذا الخبر والحاصل ان الفحص عن المعارض غير التبين عن جهة الصدق والكذب والفرق بينهما في غاية الوضوح فلا حاجة الى ان نطيل الكلام في هذا المقام اذ يتضح لك مما ذكر ظهر كلام من استدل بالآية الشريفة على عدم وجوب الفحص عن المعارض عند العمل بالاخبار لما عرفت من ان الفحص عن المعارض غير التبين عن جهة الصدق والكذب وبينهما بون بعيد فالآية منافية للدلالة على عدم وجوب التبين من جهة الصدق والكذب فقط لا من جهة من عدم الفحص عن المعارض فتأمل جيدا **وخامسها** انه لا

مفهوم للاية لان المورد فى الاية وهو الخبر عن الارتداد لا يقبل فيه قول العادل ايضا وادعاء كونه خارجا عن عموم المفهوم بمعنى ان خبر العدل لا يقبل فى جميع انواع الخبر الا فى الخبر عن الارتداد كما ترى صرفته لان تخصيص مورد السؤال فى العام مخالف للاجماع لان العام نص فى المورد فلا يجوز تخصيصه كما لو سئل عن الامام عليه السلم عن وقوع شئ من النجاسات فى البئر فاجاب عليه السلم بان الماء اذا كان كلما طاهر مثلا فانه لا يجوز اخراج مورد السؤال المثال المفروض عن تحت العام لكونه نصا فيه فظهر مما ذكرنا للاية حتى يتم ان المستدل على اثبات حجية العادل وفيه انه انعقد الاجماع على عدم جواز تخصيص مورد السؤال عن تحت العام وهو المنطوق واما فى المفهوم فلا اجماع بذلك ابدا والسر فى ذلك واضح لان المنطوق نص فى المورد كما ذكر المورد فلا فى المفهوم لان الكلام مسوق لبيان المنطوق والمفهوم لا دخالة فى العموم الحاصل فى المنطوق فلا يكون نصا فيه فيجوز تخصيص المورد لانه عام وكل عام قابل للتخصيص ولا مانع من ذلك لعدم النصوصية فيه ايضا كالمنطوق حتى يكون مانعا عن التخصيص فيجوز ان يقال لا يجب العمل بخبر كل عادل فى جميع انواع الخبر الا فى الردة فتامل جيدا **وسادسها** ما اورده صاحب غاية المبادى من جملة تلامذة العلامة قدس سره وهو ان مفهوم الاية لا يدل على وجوب قبول خبر العادل كما هو مراد المستدل لمكان وجود الواسطة بين الرد والقبول وهى التوقف فان غاية ما يستفاد من مفهوم الاية عدم وجوب التبين فى خبر العادل وفيه ان وجود الواسطة مسلم لو قلنا بكون وجوب التبين نفسيا ولكن قد عرفت سابقا ان الوجوب هنا شرطى وغيرى فلا يكون وجود الواسطة بين الرد والقبول فلا بد من وجوب احدهما من دون التبين لان المعنى على هذا التقدير ان العمل بخبر الفاسق واحد مشروط بالتبين بخلاف خبر العادل فانه لم يشترط فيه ذلك فعلى هذا لا اشكال فى عدم تعقل الواسطة كما اوضحناه لك فى صدر الايرادات الواردة على الاية الشريفة **وسابعها** ان مفهوم الاية لا اعتبار به لانه قائل بالمفسر وكلما كان كذلك لا اعتداد به وتوضيحه لانه لو قلنا بوجود المفهوم للاية وهو وجوب قبول خبر العادل لكان يلزم على ذلك عدم قبول خبر العادل لان من جملة العدول الذى قد دل مفهوم الاية على

وجوب

على وجوب قبول خبره السيد المرتضى ومن تبعه حيث ادعوا الاجماع المنقول على عدم جواز العمل باخبار الاحاد فان ادعاء الاجماع فى الحقيقة خبر راى الامام عم لعدم جواز قبوله فلو قلنا بمفهوم الاية لا بد لنا ان نلتزم بعدم جواز قبول خبر العادل لمكان اخبار السيد بذلك عن عدم جواز العمل به وهذا هو معنى كون الاية قائلة لنفسها وفيه اولا ان الاخبار بطريق الاجماع المنقول على طريقة القدماء ليس بداخل فى الخبر لانه ليس الا الخبر عن الحدس وقد عرفت سابقا انه قد قلنا بعدم كون الاخبار الحدسية مشمولا لادلة حجية خبر الواحد لانها صريحة فى الاخبار الحسية فقط لان الفسق والعدالة لها مدخلية فى تعمد الكذب وعدمه فمعنى قبول خبر العادل بحكم مفهوم الاية ان خبر العادل صدق مطابق للواقع لعدم تعمد الكذب فيه بخلاف الاخبار الحدسية لامكان وقوع الخطاء والاشتباه فيها ولا بنا فى ذلك العدالة لانا نقول بعدم كون الاجماع هنا والحدسية مشمولة لادلة حجية خبر الواحد **وثانيا** لو سلمنا شمول تلك الادلة للاخبار الحدسية ايضا لكن نقول ان اجماع السيد ومن تبعه معارض باجماع الشيخ والطوسى وغيرهما على جواز العمل باخبار الاحاد والترجيح فى جانب الشيخ لكونه معتضدا بالشهرة العظيمة فكان الشارع قال اعمل باخبار الاحاد ولا بد من اخراج احد الخبرين احدهما خبر السيد بالاجماع وثانيهما خبر الشيخ ايضا به والاولى اخراج خبر السيد عن تحت العام لكون خبر الشيخ معتضدا بما عرفت من الشهرة هذا ما قيل فى الجواب ولكنه لا يتم عن ضعف لعدم صلاحية الشهرة ان تكون مرجحة للادلة ومعتضدة لها نعم لا اشكال فى كون الشهرة الفتوائية مرجحة للسند وهذا غير صالح فيه **وثالثا** ان دخول اجماع السيد قدس سره فى تحت العموم اعنى عموم المفهوم غير معقول لان من دخوله يلزم عدم دخوله لان من جملة خبر العدل اخبار السيد لعدم جواز العمل باخبار الاحاد فلا حظ وتامل **ورابعا** انه يستلزم تخصيص الاكثر الذى لا يجوز قطعا لان المعنى لا يجب العمل باخبار الاحاد غير عدل اخبر العدل ولا الا السيد حيث يقول بعدم جواز العمل بخبر الواحد حيث لا يبقى فى تحت العام الا السيد قدس سره **وخامسا** انه مستبعد عرفا لكون ذلك من قبيل الاحجية لان المعنى ح يجب قبول خبر العادل الذى هو السيد حيث يخبر عن عدم جواز العمل باخبار الاحاد لان تعدية

هكذا نسخه

هذا المعنى يمكن بعبارة اخصر واوضح وهي ان يقول الشارع المقدس لا يجوز العمل باخبار الآحاد
ولو كان المخبر عدلا من دون حاجة الى الاجوبة واللغو والتمحلات ما يجيء وثانيهما ان مقصود
المستدل من الاستدلال بمفهوم الآية اثبات جواز العمل بالاخبار المروية عن ائمتنا عليهم السلام وعلى
تقدير تسليم المفهوم لا يثبت ذلك لان المتبادر من الآية الشريفة قبول قول العادل اذا كان بلا
واسطة وان كان تضعيفه لان كل واحد من الرواة في جميع الطبقات مخبر لنا في تصديق ما بمجرد
يرويه عن شيخه او ابيه مثلا فان الشيخ اذا روى عن استاده وهو ايضا عن استاده مثلا فانا
ممن مأمورون بحكم مفهوم الآية على تصديق كل واحد من الرواة لان رواية كل واحد منها
خبر بلا واسطة بالنسبة الينا فكان كل واحد من تلك الرواة اخبرنا بروايته عن شيخه او ابيه مثلا
وليس المقصود من الاستدلال بالآية اثبات اخبار حجية الاخبار المروية عن ائمتنا عليهم السلام كما فهمه
المورد بل المراد اثبات حجية جميع الاخبار من اي مخبر كان وبعبارة اخرى ان مراد المستدل
اثبات الخبر المقابل للانشاء لا مجرد حجية الخبر المصطلح فاخبار كل واحد عن شيخه او ابيه مثلا
داخل تحت الخبر الذي يقبل من دون تبين اذا كان راويه عادلا نعم هنا دقيقة
لطيفة لا بأس ان نشير اليها وهي انه يمكن المناقشة في هذا الجواب بان هذا الحكم المستفاد
من الآية وهو وجوب تصديق خبر العادل لا يجري بالنسبة الى خبر غير الاخير من الرواة
وتوضيح ذلك يحتاج الى بسط الكلام في هذا المقام فنقول واعلم ان الحكم الثابت على افراد
العام متصور على وجوه احدها ان افراد العام كلها كانت موجودة في الخارج حقيقة او
فرضا قبل ثبوت الحكم ثم لا اشكال في ثبوت الحكم على جميع الافراد بالسوية كما في مثل قولك اكرم
العلماء او اوفوا بالعقود وامثال ذلك من العمومات وثانيها ان بعض افراد العام مقدما على
البعض في الوجود بمعنى ان بعضها كان موجودا حين صدور الحكم وبعضها الآخر يكون وجوده
بسبب الحكم الثابت على الافراد الموجودة ولا وجود له في الخارج قبل صدور الحكم المذكور ثم هل
يثبت الحكم الصادر على الافراد الموجودة قبل صدور الحكم فقط او يعمها والافراد التي وجدت
بسبب صدور الحكم المذكور وايضا الظاهر الاختصاص بالافراد الموجودة قبل الحكم لان الحكم
عارض

دقيقة في الغاية

من غير ان يكون بعض الافراد مقدما على البعض الآخر وجودا وعدما او رتبة صح

عارض على الموضوع فلا بد من وجود الموضوع قبل الحكم والمفروض عدم وجود تلك الافراد
قبله وما نحن فيه من هذا القبيل لان حجية اخبار الآحاد الرواة التي كانت قبل الراوي
الاخير الذي هو الشيخ الطوسي مثلا انما تحصل بسبب تصديق خبر الشيخ في روايته عمن سبقه
بحكم مفهوم الآية لان مفهوم الآية انه يجب قبول خبر كل عدل من دون تبين وهذا عبارة
عن تصديق العدل فيما اخبر به فاذا صدقنا خبر الشيخ في روايته عن المفيد ره مثلا
كان قال اخبرني المفيد مثلا ثم يكون خبر المفيد موجودا عندنا شرعا بسبب تصديق الشيخ
في خبره بحكم الآية والا لم يكن قبل ذلك خبر المفيد موجودا عندنا لاحتمال عدم الخبر في الواقع
اصلا وهكذا الكلام في سائر الرواة الى ان يبلغ الى الامام ع والعام المفروض في المقام هو
انه يجب قبول خبر كل عدل وتصديقه وبعض افراد هذا العام الذي هو خبر الشيخ كان
موجودا عندنا لانا نقطع بان ما كان في التهذيب والاستبصار من الاخبار كان من
الشيخ واخبر بتلك الاخبار المتداولة والمدونة في الكتابين المذكورين هو ره لكن بعض افراده
كاخبار الرواة التي كانت قبل الشيخ ليست موجودة حين صدور الحكم بالآية الشريفة
فاذا افادت الآية الشريفة بمفهومها وجوب قبول خبر جميع العدول فوجب علينا تصديق
خبر الشيخ بروايته عن المفيد ره مثلا لكونه عدلا يخبر عن قول الشيخ وهكذا الى اخر الطبقات
ثم يكون خبر المفيد موجودا بسبب تصديق الشيخ فالحكم الوارد بوجوب تصديق خبر جميع
العدول لا يثبت في خبر غير الشيخ اعني الراوي الاخير لانه قد عرفت من تحقق موضوع الخبر فيه
بسبب الحكم المستفاد من الآية الشريفة فلا معنى لجريان الحكم المذكور في الافراد التي صارت
موجودة شرعا بسبب الحكم المستفاد من الآية وثالثها ان بعض افراد العام مقدم على
البعض الآخر في الرتبة فقط لا في الوجود وذلك كما في تعارض الاستصحابين اذا كان الشك
في احدهما مسببا عن الشك في الآخر كما في الثوب النجس المغسول على وجه يشك في حصول الطهارة
بذلك الغسل فلاقى ارضا طاهرة رطبا مثلا ثم فالشك في طهارة الارض الطاهر قبل ملاقاة
الثوب المفروض لها مسبب عن الشك في الثوب الآن الشك في نجاسة الثوب مقدم

وتنبه على الشك في تعارض الارض في طهارتها لان الشك الثاني مسبب من الشك الاول
لانه ان قلنا بنجاسة الثوب لقوله ع لا تنقض اليقين الا باليقين مثله لا اشكال في الحكم بنجاسة
الارض لمكان ملاقاة النجس لحكم الاستصحاب عليها مع الرطوبة فتؤثر فيها في النجاسة نعم لو
قلنا بعدم اعتبار التقدم بحسب الرتبة وكان كل منهما مشمولاً لقوله لا ينقض اليقين الخ فيحكم
بنجاسة الثوب لاستصحاب النجاسة وبطهارة الارض لاستصحاب طهارتها الثابتة على
الملاقاة ومن هذا القبيل تعارض الظن المانع والممنوع وذلك كما اذا انعقدت الشهرة في الا
صول بعدم حجية الشهرة وقامت الشهرة في المسئلة الفقهية على شيء وظن كون ما انعقدت
عليه الشهرة مطابقا للواقع في تقديم احد الظنين على الاخر اختلاف عظيم بين الاصوليين
فقال بعضهم بتقديم الظن المانع اعني الظن الحاصل في المسئلة الاصولية بعدم حجية الشهرة
على الظن الممنوع وهو انعقاد الشهرة في المسئلة الفقهية لكون المانع مقدما بحسب الرتبة
على الممنوع لكونه دليلا للفقه وقال بعضهم بالعكس وتوقف بعض اخر وقال رابع بكون المدار
على اقوى الظنين كما ستسمع تفصيل الكلام في هذا المقام في محله ان شاء الله تعالى والظاهر
ان الاقوى هو القول الاخير والحاصل ان قوله ع اعمل بكل ظن عام شامل لكل من الظنين المذكورين
الا ان احد الفردين وهو الظن المانع متقدم على الآخر فان قلنا بعدم التفاوت في التقدم
بحسب الرتبة فيعمل على كل من الظنين في محله لكون كل منهما مشمولا لقوله اعمل بكل ظن وان قلنا
بالتفاوت بينهما فيقدم المانع لكونه اصلا ودليلا للفقه وهذا القسم الثالث خارج عن
محل كلامنا انما ذكرناه لاستيفاء الاقسام بل محل كلامنا من قبيل القسم الثاني كما عرفت وبعبارة
اخرى واضحة معنى جعل الشارع المقدس في الموضوعات هو جعل الاثار المترتبة على هذا
الموضوع في الواقع لان الموضوع ليس مما يقبل الجعل يعني ان المقصود من جعل الموضوع اثبات
الاثار الثابتة المتقدمة عليه فمعنى جعل الشارع العدالة مثلا في مثل قول فلان عادل
اثبات الاثار الثابتة لها عليه من جواز الاقتداء به وقبول شهادته وصحة الطلاق بسمعه
المعين وذلك من الاحكام الثابتة للعدالة وكذلك في الحيوة المستصحبة اذا شك في حيوة

الغايب مثلا فانه يحكم الشارع باستصحاب حيوته بمعنى انه يترتب الاثار الثابتة على الحي على
هذا الغايب المشكوك موته من بقاء ماله في حكم ماله ووجوب نفقة زوجته عليه وغير ذلك
من الاحكام الثابتة للحي فصار حاصل الكلام ان المقصود من جعل الشارع الموضوعات اثبات
الاثار والاحكام الثابتة على هذا الموضوع قبل ذلك الجعل واما الاثار الثابتة على هذا
الموضوع بنفس ذلك الجعل فلا يثبت عليه بل الثابت من الاثار هي الاثار المتقدمة على هذا
الجعل الواقعية اذا علمت ذلك فاعلم ان ما نحن فيه من قبيل الثاني لا الاول لان الاخبار الثابتة
بالواسطة اعني خبر غير الاخير من الرواة انما يحصل موضوع الخبرية فيه بنفس ذلك
الجعل لان وجوب تصديق خبر العادل المستفاد من قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ
الخ حكم يستفاد من هذا الجعل الثابت بتلك الآية الشريفة وليس من الاثار والاحكام
الثابتة على ذلك الموضوع قبل ذلك الجعل من الاحكام الثابتة للموضوع المذكور وقد عرفت
ان معنى جعل الموضوع اثبات الاحكام المتقدمة فقط عليه لا الحكم الثابت بنفس الجعل
المذكور فعلى هذا لا يستفاد من تلك الآية الشريفة وجوب تصديق خبر غير الاخير من
الرواة لمكان حصول موضوع الخبرية بنفس وجوب التصديق المستفاد من الآية فتم
جيد فان المطلب لا يتم من الادلة ويمكن الجواب عن هذه الدقيقة اللطيفة بالنقض والحل اما
النقض فبالاقرار على الاقرار وبالشاهد على الشاهد وغير ذلك فان جميع ذلك من
هذا القبيل مع ان العلماء رضوان الله عليهم لا يتاملون في ترتيب الاثار الثابتة على الاقرار
والشهادة عليهما واما الحل فبان العبارة قاصرة عن افادة ذلك ولا اشكال في دخوله
على المقصود فانه لو سئل عن الشارع مثلا هل يجوز اثبات الحكم الثابت على الموضوع
بنفس هذا الجعل ايضا كالاحكام الثابتة له قبل ذلك الجعل لاجاب بنعم كما لو قيل كل كلامي
اليوم صادق فان ظاهر هذا الكلام ينصرف الى الكلامات الصادرة عنه في هذا اليوم
عن كلامه هذا لكنه ان سئل عن القائل بان كلامك هذا اي قولك كل كلامي اليوم ايضا داخل
في المقصود لقال في الجواب نعم وان كان ظاهر كلامه قاصر عن افادة ذلك لما عرفت من ظاهره

المخبر هذا الكلام الصادر عنه **ومنها** اي من جملة الايات التي استدلوا بها على حجية خبر الواحد
اية السؤال وذكرها سبحانه وتعالى في سورتين من كلامه المجيد وفرقانه الحميد **احدها**
سورة الانبياء وقال فيها عز من قائل وما ارسلنا قبلك الا رجالا نوحي اليهم فاسئلوا
اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون **وثانيها** سورة النحل الا انه سبحانه قال فيها بزيادة لفظ من في
قوله قبلك وبزيادة قوله بالبينات والزبر بعد قوله ان كنتم لا تعلمون ووجه الاستدلال
بها انه سبحانه وتعالى امر بالسؤال عن اهل الذكر عند عدم العلم واهل الذكر اما عبارة عن اهل
القرآن لما فسروه بالقرآن فاهل القرآن اما عبارة عن العالمين به كلا او بعضا ولو بواسطة
تفسير الائمة عليهم السلام او عبارة عن اهل البيت صلوات الله عليهم فعلى هذا السؤال عن الرواة او
المفتي بالاخرة راجع الى السؤال عنهم عليهم السلام او المراد من اهل الذكر اهل العلم راويا كان او مفتيا
وعلى كل حال لا اشكال في دلالة الاية الشريفة على وجوب السؤال عند عدم العلم الرواة فلو لم
يكن القبول واجبا مع وجوب السؤال المستفاد من الامر لكونه ظاهرا فيه لكان الامر به لغوا عبثا
تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا فان قلت غاية ما يستفاد من الاية الشريفة هو وجوب
القبول فيما وقع في حيز السؤال فقط واما رواية الراوي ابتداء من غير سؤال عنه فلا اذ غاية ما يستفاد
منها وجوب القبول فيما وقع في حيز فيما يجب عنه السؤال كالاحكام الكلية واما الموضوعات فلا
يجب السؤال عنها حتى يجب القبول مع ان مراد المستدل اثبات حجية خبر الواحد مطلقا اي في الاحكام الكلية
والموضوعات جميعا قلنا اولا لا تفاوت في حجية خبر الواحد عند القائلين بها بين ما وقع في حيز السؤال
وغيره للاجماع المركب فكل من قال بالحجية قال بها في المقامين وكذلك ان في فيهما وثانيا ان الاستدلال
في الاية الشريفة من قبيل الاستدلال الاني اي يستدل فيها او من المعلول الى
العلة بمعنى انه يستدل من وجوب القبول على وجوب السؤال لانه لو لم تكن الرواة مقبول القول
ولم يكن قولهم حجة لما امر الله تعالى بالسؤال عنهم فاذا كان قولهم مقبولا لا تتفاوت الحال بين ما كان
وقع في حيز السؤال او غيره فلا بد ان وجوب القبول مدارا لوقوع في حيز السؤال كما توهم المورد
وثالثا ان السؤال في الاية الشريفة كما يعم الفحص وطلب العلم وهو واجب لنا في الاحكام الكلية

وما

وما يتعلق بها فيهما من الموضوعات المستنبطة سواء كان الفحص عن الرواة او عن الكتب التي دونت
الاخبار واما الموضوعات الصرفة فلا يجب الفحص والسؤال عنها والحاصل ان ما يريد المستدل
اثبات حجية خبر الواحد فيه هو الاحكام الكلية ولا اشكال في وجوب السؤال والفحص عنها فيجب قبول
قول الرواة فيها واما الموضوعات الصرفة فهي خارجة عن محل الكلام لعدم وجوب السؤال عنها
فلا يقدح خروجها حتى يرد الايراد المورد هذا ان قلنا بتعميم السؤال للفحص وطلب العلم وان
لم نقل بذلك بل قلنا باختصاص السؤال على ما هو ظاهر من الاستفهام عن الرواة انفسهم
ثم نقول ايضا بوجوب السؤال في الاحكام الكلية عن علمائنا الموجودين في هذا الزمان لانهم ايضا
رواة الاخبار على طريق الاجازة من اساتيدهم هكذا الى ان ينتهي السلسلة الى الشيخ
الصدوق وغيره من الرواة والحاصل انا ان قلنا بوجوب القبول فيما يجب عنه السؤال
تم الكلام في جميع الاحكام الكلية ايضا لما عرفت من وجوب السؤال عنها من الرواة لو كانوا علماءنا
الموجودين في هذا الزمان لما عرفت من كونهم من سلسلة الرواة على سبيل الاجازة في الرواية
هذا غاية توجيه الاستدلال بالاية الشريفة ولا يخفى عليك انه لا دلالة في الاية الشريفة على
مطلب المستدل ابدا لانه يرد عليها اولا ان ظاهر الاية مع قطع النظر عن التفسير مع ملاحظة
ما قبلها وما بعدها ان الاية وردت في مقام الرد على المنكرين بكون النبي صلى الله عليه واله بشرا
حيث ادعوا ان النبي صلى الله عليه واله لا بد ان يكون ملكا من الملائكة والبشر لا قابلية له للرسالة
والنبوة واهل الذكر في الاية عبارة عن اهل الكتاب من اليهود والنصارى وغيرهما فلما انكر
المنكرون كونه صلى الله عليه واله بشرا قال عز من قائل في مقام الرد عليهم ان النبي لا يجب ان
يكون ملكا بل كان جميع الانبياء من جملة الرجال حيث قال وما ارسلنا من قبلك الا
رجالا نوحي اليهم وان لم تعلموا كون الانبياء السابقين من جملة الرجال ومن افراد البشر فاسئلوا
عن الامم السابقة من اليهود والنصارى وغيرهما من اهل الكتاب ان الانبياء المبعوثين
عليهم هل كانوا رجالا نوحي اليهم ام لا فعلى هذا لا اشكال في عدم دلالة الاية على مطلوب المستدل
بنحو من الانحاء وثانيا ان من جملة الاخبار بين صحاح وموثقات قد وردت في تفسير الاية

قالوا
الشريفة يكون المراد من اهل الذكر في الآية الشريفة هم الائمة صلوات الله عليهم اجمعين حيث
في تفسيرها نحن اهل الذكر عند السؤال عنه وهذه على ما ذكر الاستاد دام ظله مستفيضة روايات
مذكورة في الكافي فراجعها انتهت التحقيق في تفسيرها فعلى هذا الاشكال ايضا في عدم دلالتها
لان السؤال عنهم يوجب العلم ولا اشكال في وجوب اتباع قولهم لافادته العلم وهو خارج عن محل
الكلام ولا دلالة في ذلك على وجوب قبول خبر الواحد المفيد للظن وثالثا ان اهل الذكر في الآية
لا يشمل الرواة لانه سبحانه وتعالى امر بالسؤال عن اهل الذكر من جهة كونهم عالمين حيث قال قول
فاسئلوا ان كنتم لا تعلمون يعني ان اهل الذكر من اهل العلم فاذا اردتم العلم فاسئلوا منهم ولا ريب
ان السؤال عن الرواة من جهة كونهم ناقلين قول الائمة صلوات الله عليهم وان كانوا لا يعلمون ما
يروونه عنهم عليهم السلام والحاصل ان المعتبر في الرواة حيثية النقل لا العلم مع ان الآية اشتملت على
السؤال من اهل الذكر من جهة كونهم عالمين والسؤال من الرواة ليس من هذه الجهة وان كانوا
عالمين ايضا بل الملاحظ فيهم جهة النقل عن الائمة صلوات الله عليهم وما قيل ان السؤال عنهم اي الرواة
بالاخرة يرجع الى السؤال عن الائمة صلوات الله عليهم مجرد ادعاء لا يسمع ورابعا ان الآية الشريفة
قد دلت على وجوب السؤال عند عدم العلم ليحصل العلم وهو مقصود في السؤال عن الراوي لعدم
حصول العلم من قوله وكذا في سؤال المستفتي عن المفتي لعدم حصول العلم من قول المفتي ايضا
فلا تدل الآية على مطلوب المستدل فاذا لم يحصل العلم من قول الراوي بالنسبة الى المجتهد ومن
قول المفتي بالنسبة الى المستفتي لا بد من تكرير السؤال حتى يحصل العلم لان المقصود من السؤال
ليس الا تحصيل العلم وهو لا يحصل بالتكرير ايضا فعلى هذا تكون الآية دليلا على المانع لا المستدل
فتامل ومنها ان من جملة الآيات التي استدلوا بها على حجية خبر الواحد قوله سبحانه وتعالى
في سورة البقرة الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس اولئك
يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون وجه الاستدلال بها انه سبحانه وتعالى لعن على من يكتم ما عنده
من البينات والهدى ولا اشكال في ان المنقول عن النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام ايضا من
الهدى فاذا كان كتمانه حراما لا بد ان يكون اظهاره واجبا ووجوب الاظهار مستلزم لوجوب

العقول

الا لقبول للزوم اللغو والعبث في ايجابه من دون ايجاب القبول في كلام الحكيم تعالى الله
عن ذلك علوا كبيرا فصار حاصل الكلام ان وجوب الاظهار المدلول عليه بحرمة الكتمان يدل
على وجوب القبول بعد الاظهار ويؤيد ذلك الاستدلال العلماء رضوان الله عليهم على وجوب
قبول الشهادة بقوله عز من قائل اقيموا الشهادة فان وجوب الاقامة تدل على وجوب القبول
والا فلا معنى لايجاب الاقامة من دون وجوب القبول وكذا استدلالهم على سموعية قول النساء
في العدة والحمل والحيض وامثال ذلك بقوله سبحانه وتعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق
الله في ارحامهن الآية فان حرمة الكتمان على وجوب القبول عند اظهارهن والا يلزم
المحذور المذكور في الآيتين السابقتين من لزوم العبث واللغو كما عرفت والجواب اولا ان الآية
الشريفة واردة في مقام بيان حكم آخر وهو بيان كون اظهار البينات والهدى واجبا نفسيا
من غير ملاحظة وجوب قبول الغير بل المراد منها ان من عنده شيء من الهدى يجب عليه البيان
بمعنى ان يحصل العلم للناس مع انضمام البيانات حتى يجب قبوله ويشهد على ذلك كون الآية واردة في
مقام ذم علماء اليهود والنصارى لمكان كتمانهم اوصاف النبي المذكورة في كتبهم من التورية و
الانجيل والزبور لانهم ان لم يكتموا آيات البينات والمعجزات لخاتم الانبياء التي كانت مذكورة في الكتب
لكان يحصل العلم لقومهم على صدق نبينا صلى الله عليه وآله وسلم فلعن الله عليهم من جهة
انكارهم البينات والهدى لامكان حصول العلم لغيرهم من اقوالهم وليس المراد منها اي من الآية
ان الاظهار واجب عن صرف يجب القبول على السامعين بخلاف آية الشهادة فانها واردة في
مقام بيان ان الاظهار واجب حتى يجب القبول وينتظم امور المعاش والمعاد بين نوع الانسان
وقياس آية الشهادة على ما نحن فيه قياس مع الفارق وثانيا لو سلمنا كونها واردة في مقام
بيان اظهار الهدى لوجوب القبول لكن نقول ان وجوب القبول انما هو بعد احراز كون
ما نقله الراوي من جملة البينات والهدى وذلك غير معلوم لاحتمال كون ما نقله الراوي من
الاحاديث المجعولة والاخبار الموضوعة والحاصل ان الآية تدل على وجوب قبول من تبين
الهدى وذلك لا يحصل الا بعد احراز ذلك مع ان مقصود المستدل احراز كونه من جملة الهدى

بتلك الآية فتامل جيدا ثم يمكن الاستدلال بامثال الايات المذكورة وهي ما امر الشارع المقدس
بوجوب اظهاره شيء على وجوب القبول للغير فانه اذا كان مقصود الشارع جعل طريق الى الواقع
بان يجعل شيئا اخر طريقا الى الواقع ولابد منه كما في الشهادة فانه لما لم يحصل من قول البينة علم في
اغلب الاوقات في الموضوعات التي اقيمت البينة فيها جعل الشارع الشهادة طريقا الى الواقع و
اوجب على الناس قبولها من باب التعبد واما فيما لم يكن كذلك بل المراد من الاظهار تحصيل عين
الواقع تحصيل العلم كما في الاية المذكورة المستدل بها على ما نحن فيه فلان لان المقصود تحصيل العلم
الى الواقع لا جعل طريق بدلا عنه ففي امثال المقامات لا يصح الاستدلال من ايجاب الاظهار على ايجاب
القبول لان المقصود من ايجاب الاظهار يعني في تحصيل العلم للسامع الى الواقع من جهة انضمام البيانات
المتعددة كما ليس المراد من البيان وجوب قبول الغير كما عرفت ان مورد نزول الآية في ذلك المقام ٠
ومنها اي من جملة الايات التي استدلوا بها على حجية خبر الواحد آية النفر المذكورة في سورة التوبة
وهي قوله سبحانه وتعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم
لعلهم يحذرون وفي معنى الآية احتمالات ثلاثة احدها ان المراد من النفر الى طلب العلم الذي لم يمكن طلب
العلم في بلادهم فاوجب الله تعالى عليهم النفر الى البلاد النائية ليتفقهوا في الدين بتحصيل الحلال والحرام
وغيرها ولينذروا قومهم بعد المراجعة اليهم وتدل على كون المراد من النفر النفر لتحصيل العلم
جملة الاخبار المأثورة عن الائمة الاطهار صلوات الله عليهم اجمعين وثانيها ان المراد منه هو النفر
الى الجهاد كما يشعر به لاحقه الآية وهي قوله تعالى وما كان المؤمنون لينفروا كافة لانهم كانوا
ينفرون جميعهم الى الجهاد من جهة اخذ الغنيمة ويتركون المدينة الطيبة خالية فقال سبحانه ما
كان المؤمنون ان ينفروا كافة ويحتمل ان يرجع ضمير ليتفقهوا ولينذروا الى الطائفة النافرة
للجهاد بمعنى ان الطائفة النافرة الى الجهاد لابد ان يتفقهوا في الدين في الجهاد ومعنى التفقه
فيه عينا هذه الاثار والمعجزات الصادرة عنهم ثم في معركة الجهاد وملاحظة شوكة الاسلام
وغلبة المؤمنين على الكفار بتأييد الله سبحانه وتعالى ليزيد اعتقادهم على حقيقة الاسلام و
يتعلمون ما شاهدوا الى الاقوام المتخلفة في المدينة حتى يثبت اقدامهم في النهج القويم والصراط

المستقيم

ان
المستقيم ويحتمل ان يكون الضمير في ليتفقهوا ولينذروا راجعين الى الطائفة المتخلفة في المدينة
تبقى في المدينة في خدمة النبي صلى الله عليه وآله ويتفقهوا في مسائل الحلال والحرام حتى ينذروا
الطائفة النافرة الى الجهاد بعد مراجعتهم منه اليهم لعلهم يحذرون والمشهور في مقام الا
ستدلال على حجية خبر الواحد هو المعنى الاول ولعل هذا وجه تقرير الاستدلال بها انه سبحانه
تعالى اوجب الحذر عند انذار الطائف للاقوام حيث اتى بلفظة لولا الدالة على التنديم والتوبيخ
على عدم الطائف للتفقه في الدين ومعنى وجوب الحذر عند انذار المنذرين ليس الا وجوب تفوضیح
قبول خبرهم فيما اخبروه به وانما حاصل ان الاستدلال بالآية الشريفة على اثبات المدعى يتوقف
على احراز مقدمتين احدهما اثبات كون الحذر واجبا عند انذار المنذرين وثانيهما اثبات
عدم اعتبار كون المنذرين بالغة في حد التواتر بمعنى انه لم يعتبر في وجوب الحذر كون المنذرين
بالغين الى حد التواتر بل يحصل الانذار بالاحاد ايضا اما اثبات المقدمة الاولى ففيه وجوه
احدها ان كلمة لعل للترجي ومعنى الترجي لا يتحقق في حقه سبحانه وتعالى بل المراد منها هنا
اثبات الغايات وكون المبادي بمعنى ان المقصود كون المترجي بصيغة اسم المفعول وهو حصول
الحذر مطلوب من الله تعالى كما ان حصول المترجي في عكس كلام من يصح منه الترجي مطلوب له
فيكون قوله تعالى لعلهم يحذرون من باب الاستعارة التمثيلية وهي ان الموارد كلها باقية في
معانيها الاصلية الى ان التشبيه وقع في تشبيه حال بحال اخر كما في قولك اني اراك تقدم رجلا
وتؤخر اخرى فكذلك فيما نحن فيه فكان حاله سبحانه وتعالى في كون المترجي مطلوبا شبه بحال
من يصح منه الترجي في كون المترجي مطلوبا له ومعنى كون الحذر مطلوبا ليس الا وجوب
قبول خبر المنذرين عند انذارهم اياهم ومعنى كون مطلوبية الحذر هو وجوبه ففيه وجوه ايضا
احدها ما قال صاحب المعالم هو انه لا معنى لندب الحذر وجوازه عند انذار المنذرين لانه ان
المقتضى للحذر ان كان موجودا فيجب والا فلم يحسن وثانيها ما ذكره الفاضل القمي طاب ثراه وحاصله
ان كون الحذر مندوبا وان سلمنا امكانه في سائر المقامات الا انه لا معنى محصل له في هذا
المقام لان معنى حذر المنذرين اذا كان هو الوجوب والحرمة لا يتعقل ندب الحذر لانه لا معنى له

لان يقال يتحقق الحذر عما اوجبه خبر الواحد مثلا فيمكن تصوير الندب والاستحباب اذ كان ذلك لاحد افرادي الواجب المخير بان يكون في مقام الخبر شيء آخر ويكون المكلف مخيرا بينهما الا ان يكون ذلك الافضل افراد الواجب المخير وذلك الشيء الآخر في مقام الخبر ليس الا الاصل اي العمل بمقتضى الاصل فان الكلام في العمل بخبر الواحد من حيث هو الا اذا كان معارضا بظاهر الآية او الاجماع او غيرهما والتخيير بين العمل بالاصل والعمل بخبر الواحد لا معنى له لانه اما يعتبر مفهوم الاصل في مقابل مفهوم خبر الواحد كما يبين بان المكلف مختار بين ان يعمل بمقتضى الاصل بان يقول لا حكم في المسئلة بالخصوص من الشارع لان الاصل عدم الحكم الشرعي وبين ان يعمل على مقتضى الخبر بان يقول ورد في المسئلة حكم من الشارع فيرجع هذا الى التخيير بين الاذعان بعدم ثبوت الحكم وعدم ثبوته ولكن يتحقق الاذعان بثبوت الحكم واما يعتبر الاصل الخاص مع الخبر الخاص مثل ان يقول الاصل براءة الذمة عن مقتضى الوجوب الذي هو مدلول هذا الخبر الخاص مثلا فيقول ان المكلف مخير بين ان يعلم ذمته بريئة من هذا التكليف وبين ان يعلم ذمته مشغولة بمقتضى دليل الخبر على الوجه الوصفي لا يصلح جواز اعتقاد الوجوب الذي هو مدلول الخبر وما يتوهم ان هذا من باب التخيير في الرجوع الى المجتهدين المخالفين في الرأي او الى الخبرين المتعارضين المتساويين من جهة الترجيح فهو باطل لان التخيير في هاتين الصورتين انما هو في حال الاضطرار وارشاد طريقه العمل في صورة جهالة الحكم وعدم وجود ما يفيد القطع بالحكم ولا ريب انه لا يعلم في هاتين الصورتين كون خصوص احد الحكمين من الشارع بل يحتمل ان يكون كل منهما حقا ولكن لا نعلم الى تعيين ولا سبيل الى العلم فرخص لنا الشارع في الاخذ بايهما شئنا من باب التسليم فاما فيما نحن فيه ليس كذلك اذ هو انشاء الحكم الاولي حين حضور الشارع الاصل الثابت بالعقل والشرع مبتغى الثبوت من الشرع جزما وليس من باب الاحكام الاضطرارية في حال عدم التمكن فالتخيير فيما نحن فيه من باب التخيير بين خصال الكفارة المصرح به في الكتاب والسنة لا من باب التخيير الذي لا بد لنا عليه لالجاء والاضطرار حين جهالة الحكم الى آخر ما ذكره طاب ثراه وثالثها ان كلمة لعل للترجي حملها على معناها الحقيقي متعذر لكن يستحيل تعقله

في صفه

في صفه سبحانه وتعالى فلا بد من حملها على المطلب الوجوبي لكونه اقرب الى معناه الحقيقي عرفا واعتبارا اما المفهوم فلفهم العرف ولكون المطلب الوجوبي مستلزما لوقوع المترجي في الخارج فيكون اقرب بحسب الاعتبار الى الترجي لان المترجي بصيغة اسم الفاعل يريد وقوع المترجي بصيغة المفعول في الخارج كما ان المجلة الخبرية اذا خرجت عن الخبرية وانسلخت الخبرية عنها يحمل على المطلب الانشائي الوجوبي لما ذكرنا من الاقربية عرفا واعتبارا وبعدما اثبات وجوب الحذر بالاجماع المركب لان كل من قال بالجواز قال بالوجوب **وثانيها** ان كلمة لولا للتنديم والتوبيخ فتدل على التوبيخ عند عدم النفر على تحصيل التفقه في الدين فيكون النفر واجبا وغاية النفر هو التفقه والانذار وليسا الا من جهة فتكونان ايضا واجبين لانه لا معنى لوجوب المقدمة بدون وجوب ذيها والحذر ايضا غاية لهما لان التفقه والانذار ليسا الا من جهة حصول الحذر فيكون ايضا واجبا لمكان وجوب مقدمته لما عرفت من استلزام وجوب المقدمة وجوب ذيها كما ان الاستلزام في جانب العدم ايضا فيثبت وجوب الحذر الذي هو وجوب قبول خبر المنذر بعد الانذار وثالثها انه بعد ان ثبت وجوب الانذار من جهة كونه غاية للنفر ثبت وجوب الحذر ايضا اما من جهة فهم العرف لان الامر الشخص باظهار قول على شخص آخر يفهم عرفا وجوب القبول على السامع او من جهة لزوم اللغوية في كلام الحكيم على تقدير عدم وجوب الحذر مع ثبوت وجوب الانذار كما قلنا في آية الشهادة وآية الكتمان وغيرهما من الآيات المتقدمة من لزوم اللغو والعبث على تقدير عدم القبول واما اثبات المقدمة الثانية فيستفاد ايضا من الآية الشريفة لان المأمور بالنفر هو الطائفة من القوم والطائفة في اللغة يصدق على الواحد قال في القاموس الطائفة من الشيء القطعة منه او الواحد فصاعدا او الى الالف او اقلها رجلان او رجل والحاصل ان الطائفة لما كان يصدق على الواحد والاثنين فلا تبلغ حد التواتر نعم والذي يوهم على ذلك هو كون الضمير في تفقهوا وينذروا راجعا الى الطوائف وهي تبلغ حد التواتر لانه بعد انضمام بعض الطوائف الى البعض لا اشكال في البلوغ حد التواتر الا انه يمكن دفعه بان المراد هو التوزيع بمعنى ان ينذر كل واحد من الطوائف قومهم

لان يحضروا كلهم على انذار واحد من القوم لان الجمع اذا كان في مقابل الجمع يكون الافراد في
مقابل الافراد كما في قوله تعالى الرجال قوامون على النساء ان كل واحد منهم على واحدة منهن هذا
تمام الكلام في وجه الاستدلال بالاية الشريفة وقد اورد عليها وجوه من الايرادات بعض منها
مشترك الورود بين الاية الشريفة وبين اية النبأ فلا نطيل الكلام باعادتها فعليك بالتامل
حتى يظهر لك جلية الحال في هذا المقام ونذكر جملة من الايرادات الواردة على الاية الشريفة المذكورة
فقط **منها** ما اورده استاد الاساتيد صاحب الفصول طاب ثراه وهو ان الاية الشريفة
معارضة باية النبأ بعموم العموم من وجه والترجيح في جانب اية النبأ فلا يتم الاستدلال بها تقرير
ذلك ان اية النبأ بعد ان عرفت عدم تمامية مفهومها تدل على عدم الاتكال على غير العلم — لا شكال صح
وما ذكره من التعليل المذكور في ذيلها وهو قوله سبحانه ان تصيبوا قوما بجهالة الاية لان في
العمل بما وراء العلم خبرا كان او غيره من الامارات الغير المفيدة للعلم وسواء كان في الاحكام او في
الموضوعات مخافة الاصابة لا اخبار العدل المفيدة للعلم فهي خارجة عن محل الكلام لان الاية ساكتة
عنها فتكون مادة الافتراق من تلك الاية هو الاخبار المفيدة للعلم لعدم شمول الاية لها لما
عرفت من سكوت الاية عنها بعد ان قلنا بعدم اعتبار المفهوم من الاية واما اية النفر فتدل على وجوب [illegible]
قبول الخبر المنذر في الاحكام سواء كان لا افاد العلم او الظن وسواء كان المخبر المنذر عادلا او فاسقا
فتكون الموضوعات وساير الامارات مادة الافتراق من جانب اية النفر لعدم شمولها لها
كما عرفت فمادة الاجتماع بينهما هو مطلق الخبر سواء كان خبر الفاسق او العادل اذا لم يفد القطع فاية
النبأ تدل على عدم حجيته لمخافة الاصابة واية النفر تدل على الحجية فيتعارضان في مادة الاجتماع
فيتساقطان ويرجع الى الاصل وهو حرمة العمل بالظن وقال رحمه الله في جواب الايراد المذكور انه
لا تعارض بين الايتين بعد ملاحظة الترجيح وهو في جانب اية النفر لمكان ان الاية المذكورة
تدل على جواز العمل في مادة الاجتماع وقد تحققت الشهرة على جواز العمل باخبار الاحاد فيكون مضمون
اية النفر معتضدا بالشهرة فيرجح تلك الاية باية النبأ ولا يخفى عليك ان كلا من كلامه ايرادا والجواب
محل نظر فيه اما الايراد فلانا نقول لا معنى لجعل المعارضة بين اية النفر وبين خصوص اية النبأ

مدهي

بل هي معارضة بجميع العمومات الدالة على حرمة العمل بما وراء العلم ولا مدخلية لخصوصية
اية النبأ وح فالترجيح في جانب اية النفر لكون العمومات الدالة على حرمة العمل بما وراء العلم
ذا افراد كثيرة لانها على حرمة العمل بغير العلم خبرا كان او غيره من الامارات الغير المفيدة للعلم
بخلاف اية النفر فان افرادها قليلة لانها تدل على جواز العمل بخبر المنذر في الاحكام فقط لا في الموضوعات
ولا في ساير الامارات ولا في غير الاحكام الكلية ولا يخفى عليك ان قلة الافراد من جملة المرجحات
في مقام التعارض واما الجواب فلان الشهرة لا تصلح ان تكون مرجحة للدلالة نعم الشهرة
في الرواية لا اشكال في كونها مرجحة لما هو اشهر من حيث الرواية **ومنها** ما اورده
صاحب الفصول طاب ثراه ايضا وهو ان الايتين المذكورتين متعارضتان لان اية — ايراد صاحب الفصول طاب ثراه
النبأ بعد قبول حجية مفهومه تدل على حجية قول العادل في الموضوعات والاحكام سواء
افاد الظن ام لا واما الاخبار الاحاد المفيدة للقطع فقد عرفت ان اية النبأ ساكتة عنها
لان الاخبار القطعية من المتفق عليه في حجيته فالقطع من حيث هو خارج عن محل الكلام لان المناط
بين الفاسق والعادل هو ما اذا افاد كل منهما الظن واما اذا افاد العلم فلا تفاوت بينهما
في الحجية واية النفر تدل على وجوب قبول خبر المنذر في الاحكام الكلية سواء افاد علما او ظنا
وسواء كان المنذر المخبر فاسقا او عادلا فمادة الافتراق من جانب اية النبأ هو الاخبار
المفيدة للعلم واما من جانب اية النفر هو الموضوعات واما مادة الاجتماع فهو خبر الفاسق
المفيد للظن فاية النبأ تدل على عدم حجيته واية النفر تدل على حجيته فيتعارضان ويتساقطان
ويرجع الى الاصل ايضا وقال طاب ثراه في الجواب عن الايراد المذكور ان الترجيح في جانب اية
النبأ لانها معللة ولا يخفى ان ما فيه تعليل مقدم على ما هو خال عن التعليل فخبر الفاسق
المفيد للظن لا يكون حجة وقال طاب ثراه فان قلت فعلى هذا لا يبقى للعمل باية النفر مورد الا خبر
العدل الواقعي وهو في غاية القلة فكيف العمل في ساير المقامات الفقه التي ليس فيها خبر
العادل مع ان احراز العدل الواقعي على تقدير وجوده كثيرا في غاية الصعوبة ونهاية الاشكال
فيلزم الفقه بتلك قلت لما كان باب العلم منسدا في احراز العدل الواقعي لابد من التمسك

ما الدليل الرابع في اثبات حجية مطلق الظن في خصوص احراز العدل الواقعي ولا يقدح ذلك كوننا من العاملين بالظنون الخاصة فان عملنا في الاحكام ليس الآن الا بالظنون الخاصة دائما نجوز العمل بالظن المطلق في خصوص احراز العدل فقط **وفيه** انه لا نسلم ح اي بعد فرض الانسداد في احراز العدل كون التكليف باقيا على العمل بقول العدل الواقعي حتى يحتاج الى في احرازه الى اعمال الظنون المطلقة بل يرجع التكليف الى الاحكام الكلية الواقعية لان بقاء التكليف على العمل بقول العدل ح يحتاج الى دليل آخر **ومنها** ما اورده بعض الاجلاء وهو ان الآية الشريفة لا دلالة فيها على مطلوب المستدل لوجوه من الوجوه لان غاية ما يستفاد من الآية الشريفة هو حجية قول المفتي في خصوص المستفتي لان وجوب النفر انما هو للتفقه الذي هو عبارة عن استنباط الاحكام عن ادلتها والانذار بعده فلا يشتمل على رواية لفظ ما سمعه الراوي من الامام عليه السلم وبه اولا ان ذلك مبني على كون المراد من التفقه هو المعنى المصطلح في هذا الزمان فهو غير مسلم بل هو باق على معناه اللغوي الذي هو مطلق الفهم الشامل لكلا القسمين وثانيا انه يتم على تقدير كون الانذار غاية الغاية اي غاية للتفقه الذي هو غاية النفر وهو غير مسلم بل الانذار ايضا غاية مستقلة للنفر فيكون النفر للتفقه والانذار كليهما فيتم الاستدلال ايضا ح **ومنها** ما اورده صاحب المعالم طاب ثراه وحاصله ان دلالة الآية على تقدير التسليم لا يتم الا في الواجب والحرام لان الانذار لا يتحقق الا فيهما واما في غيرهما من الاحكام فلا يتحقق الانذار فيهما واجاب عنه اولا بعدم القول بالفصل بينهما وبين غيرهما وثانيا بانه يمكن ادعاء الدلالة على القبول بتنقيح الخطاب اي بمفهوم من لحنه اذا فهمه لان هذا الدليل لما دل على ان الايجاب والتحريم مع كونهما اعظم الاحكام مقبولان بالآحاد من حيث هو فهم منه ان غيرهما اولى بالقبول بهما **ومنها** ان دلالة الآية الشريفة على تقدير التسليم على حجية خبر الواحد انما هو بالنسبة الى المشافهين المخاطبين بخطاب الكتاب والسنة ولا دليل على اثبات الحجية بالنسبة الينا ايضا فان قيل ان الاجماع قد انعقد على الاشتراك بالتكليف قلنا القدر المسلم من الاحكام من الاجماع المنعقد على الاشتراك فيما اتحد عنوان الغائبين مع المشافهين ولا يختلف العنوان الذي

يختلف به الاحكام

دلالة بنا انه يمكن ادعاء الدلالة على القبول فيه ايضا بلحن الخطاب اي بمفهوم من لحنه اذا فهمه لان هذا الدليل لما دل على ان الايجاب والتحريم مع كونهما اعظم الاحكام مقبولان بالاحاد من حيث هو فهم منه ان غيرهما اولى بالقبول بهما **ومنها** ان دلالة الآية الشريفة على تقدير التسليم على حجية خبر الواحد انما هو بالنسبة الى المشافهين المخاطبين بخطابات الكتاب والسنة ولا دليل على اثبات الحجية بالنسبة الينا ايضا فان قيل ان الاجماع قد انعقد على الاشتراك في التكليف قلنا القدر المسلم من الاجماع المنعقد على الاشتراك فيما اتحد موضوع عنوان الغائبين مع المشافهين ولا يختلف في العنوان الذي يختلف به الاحكام كالمسافرية والحاضرية والذكورية والانوثية فان الحكم يختلف باختلاف العناوين المذكورة وامثالها والحاصل ان الاجماع على الاشتراك انما هو في صورة اتحاد العنوان بين الغائبين والمخاطبين وهو مفقود في المقام لان المخاطبين ليس لهم العلم الاجمالي بكون الاخبار المنقولة اليهم من الائمة صلوات الله عليهم معارضة باخبار اخر صادرة منهم عليهم السلم ايضا ولذا كانوا يعملون على الاخبار التي وصلت اليهم من الائمة صلوات الله عليهم من دون فحص عن المعارض بخلاف الغائبين كامثالنا فانه لا اشكال في حصول العلم الاجمالي بكون الاخبار الموجودة الآن في ايدينا ليست باقية على حالها بل اكثرها معارضة باخبار اخر فليس اتحد العنوان مع المخاطبين حتى نقول باشتراكنا اياهم بالاجماع المنعقد على الاشتراك في التكليف والحاصل انا وان سلمنا الاجماع بالاشتراك في التكليف ولكن نقول به في صورة اتحاد العنوان وليس فليس في ثبوت حجية خبر المنذرين في حقهم على الآية الشريفة المذكورة لا يلزم ثبوتها في حقنا ايضا **وفيه** اولا ان كلامنا في هذا المقام في اثبات حجية خبر الواحد في الجملة في مقابل السيد طاب ثراه المنكر لحجيته حتى بالنسبة الى المشافهين فلو اثبتنا حجيته في زمان المشافهة بالنسبة الى المشافهين فقط كفانا في رده لانه يدعي السالبة الكلية التي يكفي في رفعها الموجبة الجزئية وثانيا انه يمكن اثبات الحجية في حقنا ايضا ولو في الجملة وهذا القدر يكفينا في رده ايضا لانا نقول لا مجال لانكاره انه يمكن لنا ان يحصل القطع بعد الفحص عن المعارض في الكتب المدونة فيها الاخبار المأثورة عنهم عليهم السلم ولو في خصوص خبر او خبرين فصاعدا فاذا حصل القطع لنا بعدم وجود المعارض في الكتب الموجودة

الآن في ايدينا في موضع واحد او موضعين لكن لنا في رده طاب ثراه وانكار حصول القطع بعد الفحص التام عن المعارض مكابرة وثالثاً انه وان سلمنا حصول العلم الاجمالي لنا بوجود المعارض للاخبار الموجودة الآن في ايدينا الا ان دائرة العلم الاجمالي ليست باوسع حتى لا يمكن دفع العلم الاجمالي بل المسلم من العلم الاجمالي هو حصول المعارض في تلك الاخبار المدونة في الكتب الاربعة المتداولة بيننا لا وجود المعارض بين تلك الاخبار المدونة وبين ما صدر من الامام عليه السلام ولكن لم يبلغنا ولم يصل في ايدينا فاذا كانت الدائرة مخصوصة على ما في ايدينا الآن المدونة في الكتب الاربعة فبعد الفحص التام عن تلك الاخبار الموجودة يحصل القطع بعدم وجود المعارض ثم يكون حالنا كحال المشافهين في حصول القطع بعدم المعارض بعد الفحص عنه فكما تثبت الآية الحجية حجية خبر الواحد بالنسبة اليهم تثبتها بالنسبة الينا ايضاً فلا اشكال في شمول الاجماع المنعقد على الاشتراك بالتكليف لنا ايضاً ومنها ما اورده بعضهم وحاصله يرجع الى انكار ثبوت المقدمة الاولى وهي وجوب الحذر بعد انذار المنذرين نفوسهم اما لا نسلم وجوب الحذر ويمنع ما اشتهر من وجوبه لان استدلالهم بوجوبه اما كان من جهة التصرف في النقل لعل او من جهة لولا او من جهة فهم العرف او لزوم اللغوية على تقدير عدم وجوب القبول بعد وجوب الانذار على المنذرين فنمنع على كل واحد من تلك الجهات ودلالتها على وجوب الاحذار فنقول اما الاستدلال به من جهة ان كلمة لعل للترجي وهو لما كان متعذراً بالنسبة الى الله سبحانه وتعالى فلابد من اخراجها عن حقيقتها وحملها على اللطف لطلب الحتمي الدال على مطلوبية المترجي بصيغة اسم المفعول وهو الحذر ومعنى مطلوبية الحذر هو كونه واجباً اما من جهة ما ذكره صاحب المعالم من انه لا معنى لندب الحذر وجوازه لانه ان وجد المقتضي له فيجب والا لم يحسن وفيه ان الحذر لا معنى له ان كان المقتضي موجوداً قطعاً او ظناً يعتد به لا مع احتمال وجود المقتضي فربما كان الحذر مندوباً كالحذر عن الطهارة بالماء المشمس مخافة حصول البرص فلا معنى لانكار ندب الحذر واما من جهة ما ذكره الفاضل التوني طاب ثراه من انه لا معنى لندب الحذر في المقام بانه قد يكون خبر الواحد دالاً على الوجوب ولا معنى لاستحباب الحذر عن ترك العمل بهذا الخبر بان يستحب العمل بهذا الواجب الى آخر ما ذكره وفيه اولاً انه لا مانع من ذلك مع وقوع نظيره في الشرع كما في الاخبار الضعيفة الدالة على الوجوب فيحمل على الاستحباب

العلماء

بقاء الوجوب في معناه من جهة التسامح في ادلة السنن كما في الاخبار الضعيفة الدالة على الوجوب فيحمل على الاستحباب في ادلة السنن والكراهة ولا يتدافع في المقام ايضاً ان يقال انه يستحب الحذر عن هذا الخبر الدال على الوجوب مع بقاء الوجوب في معناه بمعنى ان الحذر منه محبوب حسن لانه ما ثبت من الآية اذ يدل على ذلك بل غاية ما ثبت منها انما هو ان الحذر مطلوب فقط واورد صاحب الحدائق على الاعلام بانهم يعملون على الاخبار الضعيفة في اثبات الاستحباب والكراهة ولا يعملون بها في مقام اثبات الوجوب والحرمة مع انهما في موضع واحد في كونهما حكم الله تعالى فلا فرق بين المستحب والواجب من هذه الجهة فكيف يفرقون بينهما في العمل بالاخبار الضعاف في الاستحباب والكراهة دون الوجوب والحرمة قلنا في الجواب ان العلماء لا يعملون بالاخبار الضعيفة في مقام اثبات الاستحباب والوجوب بل عملهم على الاخبار الصحيحة الدالة على انه من بلغه ثواب على عمل فعمله ابتغاء ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن كذلك والاخبار الضعيفة انما تحقق موضوع من يبتغي فيعملون على الاخبار الصحيحة في ذلك الموضوع فتامل جيداً واما من جهة ان كلمة لعل لما كان حملها على معناها الحقيقي متعذراً امتنع فهم العرف ومنع الاعتبار بالاعتبار لعدم الدليل على اعتباره واما من جهة الاجماع المركب الذي ادعاه صاحب الفصول من ان كل من قال بجواز العمل بخبر الواحد قال بوجوب العمل ايضاً وفيه ان الجواز المستلزم للوجوب هو جواز اخذه حجة بمعنى انه يجوز اخذ خبر الواحد حجة والعمل على مقتضاه على حسب ما يقتضيه والجواز بهذا المعنى مفقود في المقام بل الجواز المقصود في المقام هو ان العمل بخبر الواحد مطلوب محبوب باعتبار انه لعل ان يكون مضمونه مراداً للشارع ومطلوباً له وهو بهذا المعنى لا يستلزم الوجوب حتى يدعى الاجماع المركب في المقام فتامل جيداً فان الفرق بين الجوازين في غاية الدقة واللطافة هذا تمام الكلام في الاستدلال على وجوب الحذر من جهة كلمة لعل واما الاستدلال به من جهة كلمة لولا فان لولا التحضيضية يدل على وجوب النفر والتفقه والانذار غاية ما ثبت ان للنفر الواجب فلابد من ان يكونا ايضاً واجبين سواء كان كل منهما غاية مستقلة للنفر او يكون الانذار غاية الغاية كما هي غاية للتفقه لانه لا معنى لوجوب المقدمة بدون وجوب ذيها فان النفر الواجب مقدمة للتفقه والانذار ولا يتعقل وجوبه بدون وجوب التفقه والانذار ويمكن الايراد على

على ذلك اولا بانه ان كان ذو المقدمة واحدا مستحبا او اثنين مستحبين لا معنى حينئذ لوجوب المقدمة مع ذلك والا اذا كانا اثنين فلا اشكال في وجوب المقدمة اذا كان احدى المقدمتين واجبا
فانه يكفي في وجوب المقدمة وجوب ذي احدى المقدمتين فلا ضير في ان يقال بوجوب التفقه دون الانذار
لان وجوب التفقه يكفي في وجوب النفر فعلى هذا يثبت وجوب الانذار حتى يجب الحذر عند انذار
المنذرين ويمكن الجواب عن هذا الايراد بوجهين **احدهما** ان ايراد المورد صحيح ان كان ادعاء ذلك
من جهة العقل لانه لا مانع عقلا من ان يكون احد ذي المقدمتين واجبا دون الاخر ووجوب
احدهما يكفي في وجوب المقدمة كما فهم المورد لكنه ليس من جهة العقل بل المستفاد من ظاهر الاية الشريفة بعد
وسياقها كون كل واحد من التفقه والانذار غاية مستقلة كما يرشد على ذلك ملاحظة واو العطف
الدالة على التغاير فيكون كل منهما غاية مستقلة مؤثرة في وجوب المقدمة مع قطع النظر عن الاخر بمعنى
انه لو فرض كل واحد منهما على حدة لاثر في وجوب المقدمة فح لا اشكال في وجوب كل منهما فيثبت
المطلوب الذي هو وجوب الانذار الدال على وجوب الحذر **وثانيهما** لو سلمنا عدم كون كل منهما
غاية مستقلة بل كان الانذار غاية للتفقه لكان يثبت المطلوب الذي هو وجوب الانذار ايضا لان
وجوب التفقه في الاية الشريفة كفائي وعرضي لا وجوبي عيني بمعنى ان المراد من التفقه تعلم المسائل لاجل
التعليم على الغير وذلك لان تعلق وجوب النفر على الطائفة من كل قوم اقوى شاهد على ذلك والا لكان
وجوب تعلم المسائل على كل مكلف عينيا بلا اشكال فتعلقه على الطائفة من كل قوم يدل على كون التفقه
لاجل الغير سواء كان التفقه بطريق الاستنباط او باخذه من الامام عليه السلم ونقله على الناس فاذا
وجب التفقه للغير لا معنى لعدم وجوب الانذار عليهم عند انذار المنذرين فاذا وجب الحذر لا انذار
وجب الحذر ايضا وهذا هو المطلوب ويمكن الايراد على ذلك ثانيا بان وجوب التفقه والانذار مسلم
من جهة كونهما غايتين للنفر ان قلنا بكون النفر واجبا لتعلم المسائل من الامام عليه السلام واما
ان قلنا بكون وجوبه اي النفر من جهة الجهاد كما فسره بذلك بعض المفسرين فلا لان الغاية لوجوب
النفر لاجل الجهاد وهو حفظ بيضة الاسلام وليس التفقه والانذار غايتين له حتى يلزم وجوبها
من وجوبه نعم هما من جملة الفوائد التي قد تترتب على الجهاد والحاصل ان كونهما غايتين انما يسلم لو قلنا

يكون

يكون وجوب النفر لاجل طلب العلم لا للجهاد وان كان للجهاد كما يشعر بذلك صدر الاية الشريفة بعد
وهو قوله عز من قائل وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلا يستفاد وجوبهما لعدم كونهما غايتين له
بل غايته حفظ التفقه لا غير ويمكن الجواب عن هذا الايراد بوجوه ثلثة احدها ان وجوب النفر في
الاية الشريفة ليس لاجل الجهاد بل طلب العلم ويدل على ذلك استشهاد الامام عليه السلام بها على وجه
في اخبار كثيرة **منها** عن الفضل ابن شاذان في علله عن الرضا عليه السلم في حديث قال انما امروا
بالحج لعلة الوفادة الى الله وطلب الزيادة والخروج من كل ما اقترف العبد الى ان قال لما فيه من التفقه
ونقل اخبار الائمة عليهم السلم الى كل صقع وناحية كما قال عز وجل فلولا نفر من كل فرقة طائفة منهم الاية
ومنها ما ذكره في ديباجة المعالم من رواية علي ابن حمزة قال سمعت ابا عبد الله عليه السلم يقول
تفقهوا فان من لم يتفقه منكم في الدين فهو اعرابي ان الله عز وجل يقول ليتفقهوا في الدين ولينذروا
قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون **ومنها** ما رواه في الكافي في باب ما يجب على الناس عند مضي
الامام عليه السلم من صحيحة يعقوب ابن شعيب قال قلت لابي عبد الله عليه السلم كيف يصنع الناس قال اين
قول الله عز وجل فلولا نفر من كل فرقة طائفة الاية قال عليه السلم هم في عذر ما داموا في الطلب وهؤلاء الذين
ينتظرونهم في عذر حتى يرجع اليهم اصحابهم **ومنها** صحيحة عبد الله الاعلى قال سئلنا ابا عبد
الله عليه السلم عن قول العامة ان رسول الله صلى الله عليه واله من مات وليس له امام مات ميتة الجاهلية
قال حق والله قلت فان اماما هلك ورجل بخراسان لا يعلم وصيه لم يسعه ذلك قال لا يسعه ان
الامام اذا مات دفعت حجة وصيه على من هو معه في البلد وحق النفر على من ليس بحضرته اذا بلغهم ان
الله عز وجل يقول فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الاية **ومنها** صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلم
وفيها قلت افيسع الناس اذا مات العالم ان يعرفوا الذي بعده فقال اما اهل هذه البلدة فلا يعني
اهل المدينة واما غيرها فيفعل بقدر مسيرهم ان الله عز وجل يقول فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة و
منها صحيحة البزنطي المروية في قرب الاسناد عن ابي الحسن الرضا عليه السلم **ومنها** رواية
عبد المؤمن الانصاري الواردة في جواب من سئل عن قولهم اختلاف امتي رحمة قال اذا كان اختلافهم
رحمة فاتفاقهم عذاب ليس هذا يراد انما يراد الاختلاف في طلب العلم على ما قال الله عز وجل فلولا نفر من كل

الوفادة من الوفود

من كل فرقة منهم طايفة الحديث فنقول بالمعنى لا يحصى الفاظه وجميع هذا هو السر في استدلال
اصحابنا بالاية الشريفة وثانيها انه لو سلمنا كون النفر واجبا لاجل الجهاد لا لطلب العلم نقول ايضا
يمكن ان يكون ضمير الجميع في قوله عز وجل ليتفقهوا ولينذروا راجعا الى الطايفة المتخلفة في المدينة
بان يجب على الطايفة الباقية في المدينة تحصيل العلم والتفقه في حضرة الامام ع لينذروا قومهم اذا
رجعوا اليهم من الجهاد نعم يتم الاستدلال بها في الدلالة في المطلوب وان كان مرجع الضمير الى تلك الطايفة
لا يخلو من بعد لتقدم مرجع الضمير **وثالثها** لو سلمنا رجوع الضمير في قوله سبحانه وتعالى ليتفقهوا
ولينذروا الى الطايفة النافرة الى الجهاد ايضا لكن نقول سلمنا كون غاية النفر لاجل الجهاد هو
حفظ بيضة الاسلام فقط لان الواجب نفر جماعة كافية في رد العدو ومنعه كيف كان لكن وجوب حج
ايجاب الله النفر على تلك الكيفية الخاصة هو وجوبه لكل طايفة من كل قوم ويدل على كون الغاية
في النفر الى الجهاد طلب العلم ايضا والا لا حاجة الى رد العدو ومنعه الى النفر بتلك الكيفية الخاصة نفقه بقيه
لكن الانصاف انه على تقدير رجوع الضمير الى الطايفة النافرة الى الجهاد لا دلالة في الاية على حجية
خبر الواحد لان التفقه الحاصل في الجهاد ليس الا مشاهدة الاثار والمعجزات من الامام عليه السلم وغلبة
المؤمنين مع قلتهم على الكافرين مع كونهم اضعاف المؤمنين لاجل الثبات في الدين وبان يكونوا ثابتين
في الصراط المستقيم والنهج القويم ولان ينقلوا ذلك الى الطايفة المتخلفة ليوجب مزيد اعتقادهم في
الدين ايضا ولا يخفى عليك ان ذلك من جملة اصول العقايد التي يشترط فيها تحصيل العلم ولا ينفع
فيه الخبر الواحد بل لا يجب عليهم القبول الا بعد حصول العلم لهم بكثرة النقلة وتظافرهم وان ذلك
من الة على حجية خبر الواحد ويرد على الاستدلال بالاية الشريفة وجوه اخر والانصاف انها
واردة **احدها** ان ما يستفاد من الاية الشريفة مغاير ومباين لمطلب المستدل بها لان مطلوب
المستدل اثبات حجية خبر الواحد سواء اراد المخبر بخبره الانذار ام لا وسواء افاد العلم او الظن وسواء
فهم المخبر مضمون ما رواه او لا بل ينقل مجرد اللفظ الذي سمعه من الامام ع واما الذي تفيده الاية
الشريفة وجوب الحذر بعد انذار المنذر والذي يجب عليه الانذار يعني انه اخذ في المنذر الابلاغ
مع الانذار الواجب عليه فالراوي من حيث انه راو لا يجب عليه الانذار ولو روى ما افاد الوجوب

او التوعد

او التوعد واو عد السامع على مضمون ما رواه لعدم وجوب الانذار عليه حتى يجب الحذر
بسبب انذاره والحاصل ان الاية الشريفة لا تدل على وجوب العمل بالخبر من حيث انه خبر لا
لان الانذار الابلاغ مع التخويف وانشاء التخويف ماخوذ فيه والحذر وهو التخوف الحاصل عقيب
هذا التخويف الداعي الى العمل بمقتضاه فعلا ومن المعلوم ان التخويف لا يجب الا على الوعاظ
في مقام الايعاد التي يعلم المخاطبون بحكمها من الوجوب والحرمة كما يوعد على شرب الخمر وفعل الايعاد علوم
الزنا وترك الصلوة وعلى المرشدين في مقام ارشاد الجهال فالتخويف لا يجب الا على المتعظ
والمسترشد ومن المعلوم ان تصديق الحاكي فيما يحكيه من لفظ الخبر الذي هو محل الكلام خارج
عن الامرين توضيح ذلك ان المنذر اما ان ينذر ويخوف على وجه الافتاء ونقل ما هو مدلول
الخبر باجتهاده والمنذر اما ان ينذر بلفظ الخبر حاكيا له عن الحجة عليه السلم فالاول كان
يقول يا ايها الناس اتقوا الله في شرب العصير فان شربه يوجب المؤاخذة والثاني كان يقول في
مقام التخويف قال الامام عليه السلم من شرب العصير فكانما شرب الخمر اما الانذار على الوجه الاول
فلا يجب الحذر عقيبه الا على المقلدين لهذا المفتي واما الثاني فله جهتان احديهما جهة التخويف
والايعاد والثانية جهة حكاية قول عن الامام عليه السلم ومن المعلوم ان الجهة الاولى ترجع الى الاجتهاد
في معنى الحكاية فهي ليست حجة الا على من هو مقلد له اذ هو الذي يجب عليه التخوف عند تخويفه
واما الجهة الثانية فهي التي تنفع المجتهد الاخر الذي يسمع منه هذه الحكاية لكن وظيفته مجرد
تصديقه في صدور هذا الكلام عن الامام عليه السلم واما ان مدلوله متضمن لا يوجب التحريم او يوجب
للتخوف لولا الكراهة فهو مما ليس فهم المنذر فيه حجة بالنسبة الى هذا المجتهد فالاية الدالة على
وجوب التخوف عند تخويف المنذرين مختصة لمن يجب عليهم اتباع المنذرين في مضمون الحكاية
وهو المقلد له للاجماع على انه لا يجب على المجتهد التخوف عند انذار غيره انما الكلام في انه يجب
عليه تصديقه غيره في الالفاظ والاصوات التي يحكيها عن المعصوم ع ام لا والاية لا تدل على وجوب
ذلك على من لا يجب عليه التخوف عند التخويف فالحق ان الاستدلال بها على وجوب الاجتهاد كفاية
ووجوب التقليد على العوام اولى من الاستدلال بها على وجوب العمل بالخبر فان قلت اذا ثبت

بحجية خبر الواحد في مقام الانذار فيثبت حجيته في المواضع الاخر بالاجماع المركب لان كل من قال بحجية
خبر الواحد قال بها في الجميع والمنكر انكرها كذلك قلنا ليس لنا موضع واحد نقول بحجية خبر الواحد
من حيث انه منذر لما قلنا عرفته مفصلا ان الراوي قد اخذ بنيه في قبول قول المجرد حكاية قول الامام عليه السلام
الامام ع لما قلنا من ان شانه من حيث انه راو نقل الحديث على المجتهد والانذار يحصل للمجتهد بعد
فهمها نقله عن الراوي مثلا ثم **وثانيها** سلمنا دلالة الاية الشريفة على قبول خبر المخبر اذا كان
منذرا بخبره لكن نقول ان التفقه الواجب ليس الا معرفة الامور الواقعية من الدين فالانذار الواجب
بهذه الامور المتفقه فيها فالحذر لا يجب الا عقيب الانذار بها فاذا لم يعرف المنذر ربما الفعل ان
الانذار هل وقع في الامور الدينية الواقعية او بغيرها خطاء او تعمدا من المنذر بالكسر لم يجب
الحذر ح فانحصر وجوب الحذر فيما اذا علم المنذر صدق المنذر في انذاره بالاحكام الواقعية فهو نظير
قول القائل اخبر فلانا بكذا لعله يقبل منك فان المقصود من هذا الكلام ليس الا وجوب قبول
الخبر الكذائي بالخصوص لا قبول كل ما يخبر فلان بانه كذا وان لم يكن يعلم مطابقته للواقع ولا يعد
هذا ضابطا لوجوب العمل بالخبر الظني الصادر من المخاطب في الامر الكذائي ونظيره جميع ما ورد من
بيان الحق الذي للناس ووجوب تبليغه اليهم فان المقصود منه اهتداء الناس الى الحق الواقعي لا
انشاء حكم ظاهري لهم بقبول كل ما يخبرون به وان لم يعلم مطابقته للواقع فبني هذا الايراد على ان الاية
ناطقة باختصاص مقصود المتكلم الحذر عن الامور الواقعية المستلزم لعدم وجوبه الا بعد احراز
الانذار متعلقا بالحكم الواقعي **ثالثها** انه لو سلمنا دلالة الاية الشريفة على وجوب الانذار عند
تخويف المنذرين ولو كان بطريق نقل الخبر عن الحجج عليهم السلام لكن نقول ان اطلاق الاية ينصرف الى
الفرد الشايع وهو قبول خبر المنذر اذا افاد الوثوق لا مطلقا لا سيما بعد ملاحظة اية النبا وحيث افاد
عدم الاعتبار بخبر الفاسق ح يكون قبول خبر المنذر والاخبار عند كون المخبر عادلا بعيدا عن
الوثوق وذلك   وانما قلنا كون ذلك هو الفرد الشايع الذي ينصرف اليه الاطلاق لان مورد
الاية في خصوص النافرين الى حضرة الامام عليه السلام للتفقه في مسائل الحلال والحرام ولا اشكال
في انه خبرهم عما سمعوه من الامام عليه السلام في ذلك الوقت كان يفيد الوثوق والاطمئنان بالنسبة الى السامعين

فاذا اضفنا الى ذلك كون المخبر عادلا ايضا بملاحظة اية النبا ثم ما ادعيناه من كون الفرد الشايع
الذي ينصرف اليه الاطلاق هو هذا الفرد المذكور فلا دليل على التعدي من ذلك الفرد الشايع فصار
حاصل الكلام هو حجية خبر الواحد فيما اذا حصل الوثوق والاطمئنان مع كون المخبر عادلا فح تثبت الاية
الشريفة حجية قسم خاص من الخبر فان فيها الدلالة على مطلوب المستدل والخصم الذي هو اثبات حجية
خبر الواحد مطلقا ولا الذين لا يجوزون العمل باخبار الاحاد كالسيد والحلي وغيرهما الا ان يكون مرادهم
ردا لهذا القسم الخاص المذكور وكيف كان لا اشكال في عدم دلالتها على مطلوب المستدل كما هو ظاهر
لا غبار عليه **ورابعها** هو ما اورده الفاضل القمي طاب ثراه هو ان الاية على تقدير تسليم دلالتها
تدل على حجية المراد بخبر الواحد بمعنى ان ظاهر المراد بخبر الواحد فهو حجة ومعنى حجيته تصديق الراوي
فيه بان خبره هذا بروايته عن الامام ع ولا يكذب في هذه الرواية واما الجهات الاخر للرواية لكونها صادرة
لبيان الحكم الواقعي لا لاجل التقية مثلا وكونها غير معارض برواية اخرى مثلا واحراز دلالة الفاظها
بهذا الذي يراد من الحجة لرواية وغير ذلك فلا بد فيهما فيهما من احراز المحرز بالظنون التي لا
تثبت حجيتها الا بالدليل الرابع الدال على حجية الظن المطلق فالنتيجة تابعة لاخس المقدمات
فيكون حجية خبر الواحد من باب الظن المطلق لا الظن الخاص كما هو مطلوب المستدل لكن لا يخفى
عليك ان هذا الايراد غير وارد لما قدمنا في صدر المسئلة ما يكون جوابا له وحاصله ان
للخبر جهات ثلثة احدها الصدور وثانيها جهة الدلالة وثالثها وجه الصدور واي كونه
صادرا لبيان الحكم الواقعي لا للتقية مثلا اما الجهة الاولى فالاية كافية في اثباتها واما الجهة
الثانية فقد عرفت ان الظن في بيان المرادات من مثل اصالة عدم القرينة وامثالها قد قام
الدليل على اعتبارها واما الظن في الاوضاع وان لم يقم الدليل على اعتباره الا انه لا حاجة اليه
لامكان حصول القطع في الالفاظ المستعملة في الاخبار التي كانت في ايدينا لعدم كونها من الالفاظ
الغير المانوسة التي يحتاج في بيان معانيها الى المراجعة في كتب اللغة من القاموس والصحاح وغير
ذلك بل السبب الا من جملة الالفاظ المتعارفة الظاهرة المعاني واما الجهة الثالثة فلا اعتبار
اصالة عدم التقية والحاصل انه لا حاجة لنا في احراز الثلثة الى التمسك بالدليل الرابع حتى

تكون النتيجة تابعة لاخس المقدمات بل اعتبار جميعها ثابت بالظنون الخاصة بناء على حجية
مضافاً فحاصل الكلام ان الاستدلال بتلك الآية الشريفة لا يتم الا في حجية خبر العادل الذي يحصل
يحصل الاطمئنان والوثوق بملاحظة آية النبأ كما عرفت سابقاً وخبر الفضل بن شاذان في علل عن
الرضا عليه السلم في حديث قال انما امروا بالحج لعلة الوفادة الى الله وطلب الزيادة والخروج عن
كل ما اقترف العبد الى ان قال ما فيه من التفقه ونقل اخبار الائمة عليهم السلم الى كل صقع وناحية الحديث
على تقدير تماميته لا يفيد ازيد مما ادعيناه من دلالة الآية لان الحجاج الذين يحضرون في خدمة
الامام عليه السلم كان يفيد اقوالهم عند النقل في البلاد الوثوق والاطمئنان وان ابيت عن ذلك
فلاحظ في زماننا هذا احوال الاشخاص الذين يحضرون في مجلس المجتهد وينقلون عنه الفتاوى فانه
لا اشكال في حصول الاطمئنان والوثوق في اقوالهم وبالجملة لا دلالة في الآية الشريفة على حجية اخبار
الآحاد على نحو الاطلاق ويؤيد ذلك ما ذكره شيخنا البهائي في كتاب [illegible] حيث قال
وظني ان الاستدلال بحديث من حفظ على امتي اربعين حديثاً مما يحتاجون اليه في امر دينهم بعثه الله
عز وجل يوم القيمة فقيهاً عالماً اقل على حجية خبر الواحد ليس ادون من الاستدلال بآية النفر مع انه
لا دلالة في الحديث المذكور على حجية خبر الواحد ابداً والحاصل ان كلا من دليلي ضعف الاستدلال
بهما بتلك الآية الشريفة وينبغي التنبيه على امر وهو ان المستفاد من الآية الشريفة هو كون الاجتهاد واجباً
كفائياً اما وجوبه فلكون التفقه غاية للنفر الواجب واما كونه كفائياً فلتعلق وجوب النفر على الطائفة
من كل قوم ومعنى الوجوب الكفائي هو كون الوجوب كفائياً بالنسبة الى الافراد ممن قام به الكفاية مثلاً
معنى كون الجهاد واجباً كفائياً ان العدو الذي يقاوم العدو كالمائة مثلاً واجب كفائي بين كل واحد
من المائة فاذا ذهب مائة من تلك المئات سقط الوجوب عن المئات الأخر واما اذا لم تقم المائة و
صار القائمون انقص فيصير واجباً عينياً على كل واحد من آحاد المكلفين حتى يتم المائة المقابلة للعدو فالجهاد
فالحاصل ان الوجوب بالنسبة الى تحصيل من به الكفاية عيني وكذا الكلام فيما نحن فيه فان تحصيل الاجتهاد
واجب كفائي بالنسبة الى الافراد ممن قام به الكفاية فاذا صار المشتغلون اقل ممن يقوم به الكفاية يصير
الوجوب على كل واحد من آحاد المكلفين واجباً عينياً فعلى من يجد في نفسه قابلية الاجتهاد والاستعداد

يجب

يجب تحصيل ملكة الاجتهاد وعلى غيره من العوام الذين لا يقدرون على التحصيل يجب السعي في تحصيل
الاسباب للمشتغلين القادرين بتحصيل ملكة الاجتهاد ببذل المال واخذ ما يحتاج اليه المحصلون من
الكتاب وغيره وقال الشهيد في المسالك في كتاب الجهاد ان من يقوم به الكفاية في زماننا هذا
بالنسبة الى جميع بلاد الشيعة مائة عام لا محالة لانه وان كان مجتهداً واحداً يكفي في الافتاء وبإرسال
رسائله الى الاطراف والبلدان الا ان المرجعية ايضاً يحتاج الى المجتهد جامع الشرائط فلابد من
كل واحد يكفي بلداً من بلاد الشيعة من وجود مجتهد واحد يرجع اليه الناس في امور دينهم ومرافعاتهم ثم
اذا عرفت ذلك فاعلم ان زماننا هذا خال عما يقوم به الكفاية لغاية قلة المجتهدين الجامعين
للشرائط فح يكون التحصيل على كل واحد من الآحاد واجباً عينياً فعلى كل احد بالنسبة الى حال فعلية
المشتغلين ببذل الجهد في التحصيل وغيرهم بتحصيل اسباب الاجتهاد اليهم فان قلت فعلى هذا
يلزم تفسيق كل احد من المكلفين الموجودين في هذه الاوطان لتركهم الوجوب العيني فلا يتم الامور التي
يحتاج صحتها على وجود العادل كالطلاق والشهادة وصلوة الجماعة الى غير ذلك من الامور
المشروطة بالعدالة قلنا لا يلزم ذلك لان بعض المكلفين ما يجوز قاصرون لعدم فهمهم كون
الوجوب عينياً واما العالمون بذلك فاما يتركون ذلك من باب الامر بالمعروف ونحن لا نعلم
او حصل لهم الاشتباه في الصغرى بمعنى انهم يعتقدون وجود من قام به الكفاية فح يصح
لنا تفسيقهم ابداً وقطعاً ومن جملة الآيات التي استدلوا بها على حجية خبر الآحاد آية اذن في اخبار
سورة البراءة وهي قوله سبحانه وتعالى ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو اذن قل اذن
خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين ومعنى الآية واضح لا غبار عليه وورد في شأن نزول الآية
الشريفة ان عبد الله بن نفيل كان من المنافقين وكان يحضر في خدمة النبي صلى الله عليه وآله فاخذ
الاخبار منه صلى الله عليه وآله وكان ينقلها الى الكفار فاتى جبرئيل النبي صلى الله عليه وآله فاخبره بذلك
فلما جاء اليه عبد الله بن نفيل فاخبر اليه النبي صلى الله عليه وآله بما اتاه جبرئيل من كونه نماماً و
منافقاً وانكره عبد الله بن نفيل عند ذلك واظهر الاسلام عنده صلى الله عليه وآله الى قومه و
اخبرهم بما اخبره النبي صلى الله عليه وآله وقال هو اذن اي يصدق فيما يسمع فان جبرئيل اخبره بكوني

ثم ما نصدقه وانما انكرت ذلك فصدقني ابه وقال الله تعالى قل اذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن
للمؤمنين ووجه الاستدلال بها انه سبحانه وتعالى وصف النبي صلى الله عليه وآله بكونه مؤمنا اي
مصدقا بالله وبالمؤمنين ومعنى التصديق هو ترتيب آثار الصدق والصحة على اخبار المؤمنين
وتصديقهم فيما اخبروا به فلما ثبت حسن هذه الصفة فيه صلى الله عليه وآله فيثبت بالنسبة الينا ايضا
بقاعدة الاشتراك في التكليف بمعنى تصديق اخبار المؤمنين بالنسبة الينا ليس الا حجية قولهم فيما
اخبروا به فثبت من الآية الشريفة حجية قول اخبار العدول والمؤمنين في حقنا وهذا هو المطلوب و
يؤيد ذلك ما روي في الكافي ان اسمعيل ابن الصادق عليه السلام كان له بضاعة فاراد ان يعطيها الى رجل
من قريش لاجل التجارة فاتى يستشار اباه في ذلك فمنعه الصادق عليه السلام من اعطاء البضاعة الى
ذلك الرجل فعصى اباه واعطاها اليه فلما اخذ الرجل البضاعة فاتا الى الشام او بلد اخر فلم يردها المعنى
الى اسمعيل بالكلية فلما ذهب الصادق عليه السلام الى مكة فراى ابنه اسمعيل كان اخذ باستار الكعبة و
دعا على الرجل القرشي قال الصادق عليه السلام على انه لا يقبل الله تعالى منك الدعاء وليس لك
اجر في ذلك ابدا فسئل اسمعيل عن سببه فقال عليه السلام الا انك كنت تعلم بانه فاسق شارب الخمر ومع
ذلك اعطيته البضاعة قال اسمعيل ما رايته يعني في شرب الخمر وانما هو شيء يقول له الناس فقال عليه السلام
اذا شهد المسلمون فصدقهم الا ترى ان الله سبحانه وتعالى قال في وصف النبي صلى الله عليه وآله يؤمن
بالله ويؤمن للمؤمنين وربما يورد على الاية بانه لا دلالة فيها على مطلوب المستدل لان محل هو اثبات
حجية اخبار الآحاد في الاحكام الكلية ومن المعلوم انه ليس على النبي صلى الله عليه وآله تصديق احد في
اخباره عن الاحكام الكلية لانه ليس بمعقول لان نشر الاحكام الكلية كان منه صلى الله عليه وآله الى
جميع الناس وليس قول احد من الآحاد في خصوص الاحكام الكلية حجة له عليه السلام فح لا معنى لاثبات
ذلك بالنسبة الينا بقاعدة الاشتراك ويمكن الجواب عن الايراد المذكور بانه سلمنا عدم معقولية تصديقه
صلى الله عليه وآله في الاحكام الكلية الا انه كان له صلى الله عليه وآله تصديق اخبار المؤمنين في الموضوعات
فنثبته بالنسبة الينا بقاعدة الاشتراك وفي الاحكام بالنسبة الينا بعدم القول بالفصل لان كل من قال
بحجية خبر الواحد في الموضوعات قال بها في الاحكام الكلية ايضا وان كان القائل بالفصل في صورة العكس

موجود لان بعض الاصوليين قالوا بالحجية في الاحكام دون الموضوعات ويرد ايضا على الاية الشريفة
بانه لا دلالة لها بمطلوب المستدل لان مقصوده سبحانه وتعالى من قوله يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين
وصف نبيه صلى الله عليه وآله بجودة طينته وحسن سريرته وصفاء ضميره حيث كان يصدق الله
ويصدق المؤمنين فيما اخبروا به ولم يكذبهم فيما يقولون بل يعتقد بصدقهم فيما يقولون وليس بدون
مقصوده تعالى انشاء حكم ظاهري في حقه بانه كان له تصديق المؤمنين فيما يقولون به ويخبرون
تعبدا حتى يثبت بالنسبة الينا بقاعدة الاشتراك ايضا ويرد عليها ايضا بان المراد من التصديق في
قول الله تعالى يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين هو التصديق الصوري لا الحقيقي والصحة على اقوالهم
ويدل على ذلك وجوه اربعة **احدها** عموم المؤمنين فان المؤمنين في الابتداء من العادل و
الفاسق ولا معنى لتصديقه صلى الله عليه وآله على الفاسقين حقيقة بل ليس تصديقه في حقهم
الا بحسب الصورة كما هو غير خفي **ثانيها** انه ورد في تفسير الاية الشريفة بانه صلى الله عليه
وآله كان اذا رحيما للمؤمنين وكونه ابا رؤفا ورحيما كان هو بالنسبة الى جميع الامة فساقا
كانوا ام عدولا فلا معنى ح لكون التصديق تصديقا حقيقيا لجميع الامة حتى بالنسبة الى الفساق
ثالثها انه قد عرفت ان نزول الاية كان في حق عبد الله بن نفيل وكان نماما ومنافقا
فلا معنى للتصديق الحقيقي في حقه فليس هو الا الصوري **ورابعها** عموم قوله تعالى
هل اذن لكم فان كونه خير الجميع لا يتعقل بالنسبة الى جميع الامة ويرد عليها ايضا بان حمل التصديق
في الاية الشريفة على معناه الحقيقي بان تكون الاية في مقام جعل الحكم الظاهري بمعنى ان يكون
المستفاد من الاية الشريفة وجوب تصديق المؤمنين في اخبارهم على النبي لكونه صفة محمودة وكل
حسنة وكل شيء حسن يجب على النبي صلى الله عليه وآله فيجعل الحكم المذكور بالنسبة الينا ايضا بقاعدة
الاشتراك في التكاليف الا فيما ثبت كونه من خصائص النبي صلى الله عليه وآله الطاهرين فقوله سبحانه
ومنهم الذين يؤذون النبي صلى الله عليه وآله ان المؤذين له لا اشكال في نفاقهم وعدم ايمانهم
فلا بد من اخراج المنافقين لعدم معقولية تصديقه عليهم حقيقة وكذا ايضا لا بد من
اخراج الفساق مطلقا لعدم وجوب تصديق خبرهم بالضرورة وبالبداهة وكذا من اخراج

العدول مالنسبة الى الاحكام الكلية عند اخبارهم عنها على النبي صلى الله عليه وآله وكذا الضامن
خبر العدل الواحد في الموضوعات في الغالب لان اغلب الموضوعات لا يثبت الا بالبينة لكونه من قبيل الشهادة
كالاخبار عن القبلة والطهارة والنجاسة الى غير ذلك مما لا يعتبر فيه العدل الواحد فعلى هذا الاتيح
في تحت الآية الشريفة الا اقل قليل من الافراد كما هو ظاهر على المتامل في المقام وثانيا على هذا يلزم
معارضة الآية بجملة من الاخبار الدالة على عدم سماع اقوال الفاسق مثل قوله عم يا ابا محمد كذب
سمعك وبصرك من اخيك فان شهد عندك خمسون قسامة انه قال قولا وقال لم اقل فصدقه
كذبهم الخبر فان معنى التصديق في الآية على معناه الحقيقي لا يناسب ما ذكره في الخبر المذكور من
تكذيب خمسين قسامة فانهم ايضا من المومنين فلا بد من وجوب تصديقهم في اخبارهم بحكم الآية
الشريفة والحاصل بعد ملاحظة تلك الوهنات يظهر لك ان التصديق فيهما ليس باقيا على
معناه الحقيقي بل لا بد من حمله على معنى اخر مناسب الخبر المذكور ولا يوجب لزوم تخصيص
الاكثر ايضا **فنقول** ان المقصود منه فيهما اي في الآية الشريفة ما هو المقصود من حمل افعال
المسلمين واقوالهم على الصحة والمراد من حمل اقوال المسلمين على الصحة عدم سوء الظن في حقهم وحمل كلامهم
على محل صحيح لان المقصود منه ترتيب اثار الصحة على اقوالهم كما لو سمع من احد شيئا معنى انه يعلم
انه تكلم بكلام ولكنه لا يدري انه هو سلم او شتم فمقتضى صنع فعل اخيك على حسنه حمله على
السلام لا الفحش والشتم ولكنه لا يجب رد السلام وكذا لو راى انه تكلم امراة فمقتضى الحمل على
الصحة مثلا ان يحمل على انها امه او زوجته مثلا ولكنه لا يترتب عليه اثار الصحة من الحكم بوجوب
نفقتها وكونها مثلا فاذا عرفت هذا تعلم ان مقصوده عم من التصديق ورد التكذيب في الخبر المذكور
حمل كل واحد على محل صحيح بان يقول يحتمل ان الشهود حصل لهم الاشتباه بمعنى ان كلامهم غير
مطابق للواقع لا انهم كاذبون فيما شهد وانه مما ذكرنا يتضح لك الحال في حمل التصديق
في الآية بالتصديق الصوري وغير الحقيقي ويشهد على ذلك الاستشهاد الامام عم في الخبر السابق
على قوله فاذا شهد المسلمون فصدقهم بقوله تعالى يومن بالله ويومن للمومنين فانه عليه السلام استشهد
في الخبر فيما لم يعتبر خبر الواحد فيه فان شرب الخمر مما لم يثبت بخبر الواحد فعلم التصديق في قوله عم

ليس باقيا على معناه اللغوي الحقيقي والا فلا معنى لاستشهاده عم في هذا المقام الذي لا يعتبر فيه خبر الواحد
بالآية الشريفة فعلى هذا معنى قوله عليه السلام ابنه اسمعيل يا بني لم جعلت قول الناس على كونه شارب
الخمر كالعدم وما اثر قولهم في ذهنك شيئا حتى تعمل بالاحتياط فتعبير ذلك التصديق في الآية الشريفة
هذا تمام الكلام في الاستدلال بالآيات وقد عرفت ان دلالتها ليست بتامة لكن نقول على تقدير تسليم
دلالتها اي نوع من الخبر تثبت حجيتها بتلك الآيات مع ملاحظة بعضها مع بعض وكيف كان
فاقوى الآيات دلالة هو آية النبأ ولذا لم يستدل بتلك الآيات الاخر اكثر الاصوليين نعم استدل
بها جملة من متاخري الاصحاب **فنقول** ان المراد من التبين في آية النبأ ان كان التبين العلمي
فيخرج المسائل تحت الآية الا اذا حصل العلم بصدق قولهم بعد التبين فتكون الحجة هو قول
العادل لكن الآيات الاخر مطلقة شاملة لخبر العادل والفاسق الا ان اطلاقها يقيد بآية
النبأ فيكون المراد منها ايضا خبر العدل لا الفاسق لكن بعد ملاحظة الغلبة التي ادعيناها في آية
النفر وغيرها بمعنى ان الغالب في حصول الوثوق من خبر المخبر في تلك الاعصار السابقة اعني عصر الائمة
اذا كانت الرواة سامعين للاخبار والاحاديث من لسان الائمة وكان ينقلونها في الاطراف و
الاصقاع على اشياعهم فيكون الحجة من الاخبار هو خبر العدل الذي يحصل الوثوق بخبرهم و
ان كان المراد من التبين هو الاعم من العلمي الشامل لما يطمئن به النفس ويسكن عليه مع ملاحظة
الغلبة المذكورة تكون الحجة هو خبر العادل والفاسق الذي يطمئن النفس باخبارهم في العادل
قبل التبين وفي الفاسق بعده اذا حصل الوثوق والاطمينان ولا يثبت من تلك الآيات المذكورة
بعد ملاحظة بعضها مع بعض وتقييد اطلاق الآيات الاخر بآية النبأ ازيد مما ذكرنا ولكن يبعد
ان يدعى كون المراد من التبين في الآية الشريفة هو التبين العلمي الاعم وعليك بالتامل في دلالة
الآيات السابقة وذكرها فان دلالتها على المطلوب المستدل لا يخلو من التامل كما عرفت هذا تمام
الكلام في الاستدلال بالكتاب واما الثاني فهو السنة وهي اصناف **اربعة الاول** الاخبار
العلاجية لكن لا مطلقا بل ما دل على الترجيح بحسب السنة او على التخيير كالترجيح بالاصدقية والاعلمية
والاشهرية وامثال ذلك وما دل منها على الترجيح بالصفوف فهو خارج عن محل الكلام لكونه

السنة الاستدلال بها

كالكتاب اذ هو لم يكن دليلا على عكس المطلوب لا دلالة فيه على المطلوب بوجه وكذا ما دل فيها على الترجيح بحسب صفة الصدور كمخالفة العامة اذ هو يجتمع مع القطعية اي مع قطعية الاحاد التي ادعاها الاخبارية وما دل منها على المدعى ايضا كثيرة منها مقبولة عمر بن حنظلة الدالة على الترجيح احد الحديثين المختلفين على الاخر بالاعدلية والافقهية وهو مثل المقبولة المذكورة الان فيها انه على الترجيح بالشهرة على العدالة على عكس المقبولة ووجه دلالتهما على المطلوب واضح اذ السؤال والجواب عن كيفية العلاج في مقام التعارض فرع اصل الحجية الا انه لا اطلاق فيهما يتمسك به لحجية كل خبر صنف خاص منه لان الكلام مسوق لبيان علاج ما هو الحجة من الاخبار المعلوم بين السائل والمسؤول لو تعارض بعضه مع بعض كالسؤال والجواب عن تعارض الامارتين ونحوها فلم يعلم ان جهة العمل هي العدالة او الوثاقة او نحوهما في مثل ذلك لا بد من الاقتصار على القدر المتيقن وهذه الاخبار كما يدل على المدعى يدل على عدم قطعية الاخبار كما ادعاها الاخبارية لانه بعد فرض قطعيتها لا معنى للترجيح بالاصدقية والاعدلية والافقهية ومثل عن ذلك ومثلها رواية سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه في امر كلاهما يرويه احدهما يأمر والاخر ينهاه كيف يصنع قال يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة ومنها ما رواه الطبرسي في الاحتجاج عن الحارث بن المغيرة عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا سمعت من اصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم عليه السلام فترده اليه ومنها ما رواه ابن الجهم عن الرضا عليه السلام وفيه قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلا نعلم ايهما الحق قال اذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت وهذان الخبران دلالتهما على اعتبار الثقة في غاية الوضوح اذا اخذ الثقة في السؤال في الثاني مع تقرير المعصوم عليه السلام يدل على كون مناط العمل هو الوثوق في الاول نص المعصوم عليه السلام على كونه مناطا والثاني الاخبار الدالة على رجوع الرواة الى اشخاص خاصة منهم زرارة روى عمار بن سنان عن المفضل عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا اردت حديثنا فعليك بهذا الجالس واومى بيده الى زرارة ذكره مولانا محمد في رجاله الكبير في ترجمته وروى ابن عمار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ان زرارة قد روى عن ابي جعفر عليه السلام انه لا يورث مع الاب والام والابن والبنت احد من الناس

الازوج

الازوج او زوجة فقال اما ما رواه زرارة فلا يجوز ان ترده ومنهم محمد بن مسلم الثقفي روى ابن ابي يعفور قال قلت لابي عبد الله عليه السلام انه ليس ساعة القاك ولا يمكن القدوم ويجيئ الرجل من اصحابنا ويسئلني وليس عندي كلما يسئلني عنه قال فما يمنعك عن محمد بن مسلم الثقفي فانه قد سمع من ابي وكان وجيها ذكره مولانا المذكور في ترجمته ومنهم ابان بن تغلب قال سليم بن ابي حية كنت عند ابي عبد الله عليه السلام في خدمته فلما اردت ان افارقه ودعته قلت احب ان تزودني قال ائت ابان بن تغلب فانه سمع مني حديثا كثيرا فما روى عني لك فاروه عني ذكره المولى المزبور في ترجمته ومنهم يونس بن عبد الرحمن روى الكشي في ترجمته صحيحا عن علي بن محمد القتيبي قال حدثنا الفضل بن شاذان قال حدثني عبد العزيز بن المهتدي وكان خير قمي رأيته وكان وكيل الرضا عليه السلام وخاصته قال سألت الرضا عليه السلام فقلت اني لا القاك في كل وقت فعمن اخذ معالم ديني قال خذ من يونس بن عبد الرحمن وروى الحسن بن علي بن يقطين قال قلت لابي الحسن الرضا عليه السلام اني لا اكاد اصل اليك اسئلك عن كل ما احتاج اليه من معالم ديني افيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه ما احتاج اليه من معالم ديني فقال نعم ومنهم ابو بصير ذكر المولى المزبور في ترجمته حديثا عن شعيب العقرقوفي قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ربما احتجنا ان نسأل عن شيئ فممن نسأل قال عليك بالاسدي يعني ابا بصير ومنهم زكريا بن آدم قال المولى المزبور في ترجمته روى علي بن المسيب الهمداني قال قلت للرضا عليه السلام شقتي بعيدة ولست اصل اليك في كل وقت فممن آخذ معالم ديني قال من زكريا بن آدم القمي المأمون على الدين والدنيا ومنهم العمري وابنه قال محمد بن يعقوب الكليني وقد اخبرني ابو علي بن اسحاق عن ابي الحسن عليه السلام قال سألته فممن آخذ وقول من اقبل فقال له العمري ثقتي فما ادى اليك عني فعني يؤدي وما قال لك عني فعني يقول فاسمع له واطع فانه الثقة المأمون واخبرني ابو علي انه سئل العسكري عليه السلام عن مثل ذلك فقال له العمري وابنه ثقتان فما اديا اليك عني فعني يؤديان وما قالا لك فعني يقولان فاسمع لهما واطعهما فانهما الثقتان المأمونان ومنهم بنو فضال روى الشيخ في كتاب الغيبة بسنده عن ابي جعفر الثاني عليه السلام في حق بني فضال خذوا ما رووا وذروا ما

روواه وهذا الخبر يدل على قبول خبر من يوثق بخبره وان لم يكن اماميا لانهم فطحيون وموده
وان كان مختصا ببني فضال الا انه يتم الامر في الباقي اما بعدم القول بالفصل كما قيل او با
تحاد المناط ويؤيد ذلك ما عن عبدالله الكوفي خادم الشيخ ابي القاسم الحسين بن روح رضي الله عنه
قال سئل الشيخ المزبور عن كتب ابن ابي العزاقر بعد ما ذم وخرجت فيه اللعنة فقيل له كيف نعمل
بكتبه وبيوتنا منها ملأ فقال اقول فيها ما قال له ابو محمد الحسن بن علي عليهما السلام بني فضال
فقالوا كيف نعمل وبيوتنا منها ملاء فقال عليه السلام خذوا ما رووا وذروا ما رأوا اذ فهم
الشيخ المزبور من ذلك الرواية ان مناط قبول الرواية هو كون راويها ثقة ولاجله قال ما قال
لانه اجل من ان يقول بقياس او يقول بعجلة او يتكلم بكلمة لم يسمعها من مولاه كما نطق به نفسه على ما
حكي عنه وهذا الخبر على خلاف ما استدل الشيخ المزبور وصحبه على اخلاف الصنف الاخر من الاحاد
الذي سيجيء اليه الاشارة فافهم واغتنم **والثالث** الروايات الكثيرة الدالة على قبول رواية
الرواة والعلماء الثقات والصادقين والشيعة وهي ايضا اخبار كثيرة **منها** الرواية
التي ذكرناها في بني فضال لكن لا جهة انهم اشخاص خاصة بل لكون المناط في قبول خبرهم الوثوق
على النحو الذي سنسطر الشيخ المزبور **ومنها** ما رواه الصدوق في اكمال الدين والشيخ
في كتاب الغيبة والطبرسي في الاحتجاج والكشي في رجاله بسنده العالي الصحيح قال سئلت محمد بن عثمان
العمري رضوان الله عليه ان يوصل الي كتابا قد سئلت فيه عن مسائل اشكلت علي فورد في التوقيع
بخط مولانا صاحب الزمان عليه السلام عجل الله فرجه اما ما سئلت عنه ارشدك الله وثبتك الى
ان قال واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله عليهم
والاحسن في تقريب الاستدلال ان قوله عليه السلام فانهم حجتي عليكم في موضع التعليل يفيد العموم فيستفاد منه
ان اتباعهم واجب مطلقا سواء كان في الفتوى او في الرواية وما يرجع الى كل قوم من الى دينهم من
الامور الدينية ولا تمر بثبوت منصب الولاية لهم في الامور العامة مضافا الى ثبوت منصب القضاء
والافتاء فان معنى الحجة ذلك وهذا بنفسه دليل على المطلب ويؤكده ملاحظة قوله عليه السلام وانا حجة الله
عليهم فان المتبادر منه النظير وان الرواة بمنزلتهم عليهم السلام في كل امر يرجع اليهم ومنها ما رواه الكشي

في

في الصحيح العالي سندا من التوقيع الصادر من الصاحب عجل الله فرجه على القاسم بن العلاء لا عذر لاحد
من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا والله **ومنها** ما رواه في المحاسن عن الباقر عليه السلام
حديث واحد تقبسه من صادق في حلال وحرام خير لك مما طلعت عليه الشمس حتى تغرب ومنها
ومنها ما رواه في الجامع عن الباقر عليه السلام قال حديث واحد تأخذه من صادق خير لك من
الدنيا والاخرة والصادق في العرف واللغة من له ملكة الصدق او من لم يظهر منه خلافه الا
نادرا **ومنها** ما رواه الشيخ في العدة عن الصادق عليه السلام اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما
يروى عنا فانظروا الى ما رووه عن علي عليه السلام فانه يدل على وجوب قبول ما روي عنهم عليهم السلام اذا
وجد منها ما رواه الصدوق عن النبي صلى الله عليه وآله المؤمن وحده حجة ومنها ما رواه عن الكشي
عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب قال هؤلاء
قوم من شيعتنا ضعفاء وليس عندهم ما يتحملون به الينا فيسمعون حديثنا ويقتبسون من
علمنا فيرحل قوم فوقهم وينفقون اموالهم ويتعبون ابدانهم حتى يدخلوا علينا فيسمعوا حديثنا فينقلوه
اليهم فيعيه اولئك ويضيعه هؤلاء فاولئك الذين يجعل الله تعالى لهم مخرجا الحديث ولا شك
ان امثال الذين ليس لنا ما نحمل به اليهم وقد رحل قوم فوقنا وسمعوا ونقلوا فعلينا الاخذ بما نقلوه
وان لم يكن عدولا كما يشعر به قوله فيضيعه هؤلاء **ومنها** ما روي في الاحتجاج وتفسير الامام
في تفسير قوله في سورة البقرة ومنهم اميون لا يعلمون الكتاب الا اماني وان هم الا يظنون
هذا الحديث طويل موضع الحاجة منه قوله عليه السلام فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا
لهواه مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه الى آخره وجه الدلالة ان المراد بالتقليد ليس هو التقليد
الاصطلاحي بل معناه اللغوي وهو اخذ قول الغير بغير دليل وهو شامل للفتوى والرواية في الخبر
تدل على روايته هذا فلاحظ **ومنها** ما رواه الامام عليه السلام في تفسيره عن الامام عليه السلام انه رد
على المتمسك برأيه القرآن قال هو الذي اخذ القرآن وتأويله من اهل البيت من وسائطنا السفراء
عنا الى شيعتنا **ومنها** ما رواه في البحار من قوله عليه السلام لا تأخذن معالم دينك من غير شيعتنا
الخبر لا يقال ان هذا الخبر يدل على جواز الاخذ من الشيعة قلنا باعتبار الوصف ولم يقل به لانا

يقتبسون

نقول انا وان لم نقل بمفهوم الوصف الا انا نقول بحجية مفهوم القيد لانه بمنزلة الاستثناء **والرابع**
الاخبار الدالة على حفظ الاخبار وهي كثيرة بالغة حد التواتر منها قول رسول الله صلى الله عليه وآله
من حفظ على امتي اربعين حديثا مما يحتاجون اليه في امور دينهم بعثه الله عز وجل يوم القيامة فقيها
والاخبار الكثيرة الدالة على فضل كتابة الحديث والامر بها وروايته مثل قوله عليه السلام للراوي اكتب وبث علمك
في بني عمك فانه يأتي زمان هرج لا يأنسون الا بكتبهم وكذا الاخبار الواردة في شأن الكتب التي
دفنوها لشدة التقية فقال عليه السلام حدثوا بها فانها حق وكذا ما ورد في ترخيص النقل بالمعنى وجواز
الاملاء ومذاكرته وانه يوجب جلاء القلوب وغير ذلك مما ورد في آداب الرواية وكذا ما ورد مستفيضا
بل متواترا من قولهم عليهم السلام اعرفوا منازل الرجال منا بقدر رواياتهم عنا وما ورد من قولهم عليهم السلام لكل رجل
منا من يكذب عليه وقوله صلى الله عليه وآله ستكثر بعدي القالة وان من كذب علي فليتبوأ مقعده من
النار وقول ابي عبد الله عليه السلام انا اهل بيت صديقون لا نخلو من كذاب يكذب علينا وقوله عليه السلام ان الناس
اولعوا بالكذب علينا كان الله افترض عليهم ولا يريد منهم غيره وقوله صلى الله عليه وآله لكل
منا من يكذب عليه فان بناء المسلمين لو كان على الاقتصار على المتواتر لم يكثر القالة والكذابة
والاحتفاف بالقرائن القطعية في غاية القلة الى غير ذلك من الاخبار التي يستفاد من مجموعها
رضا الائمة عليهم السلام بالعمل بالخبر وان لم يفد الوثوق هذا محض الكلام في ذكر الاخبار وبالجملة
قد ثبت من مجموع هذه الاخبار حجية صنف خاص منها وهل هو خبر العدل الامامي المفيد للوثوق
اخذا بالمتيقن او خبر العدل الامامي وان لم يفد الوثوق او خبر مفيد الوثوق وان لم يكن عدلا
اماميا او مطلق مظنون الصدق وجوه واقوال لكل وجه ولكن الاقوى هو الثالث بمعنى
ان ما يمكن القطع باعتباره بملاحظة مجموع الاخبار لعدم اعتبار كل واحد هو الخبر الموثوق بصدوره
سواء كان راويه اماميا او غيره وهو الذي كان صحيحا عند القدماء ومعمولا به عندهم اذ مطلق
هذه الاخبار الدالة على اعتبار خبر مطلق المؤمن او الشيعة او الراوي وهي تحمل على مقيدها
ومبينها اخبار الثقة التي تضمنها جملة وافرة من الاخبار والمراد بالثقة من يحصل بطريقه جزم ولما كان من الظاهر
ان المناط في الخبر ليس صفة الراوي اي كونه ثقة في نفسه بل كون خبره موثوقا به ولو لاجل القرائن

الخارجية

الخارجية كما ان المعيار ذلك واعتبار صفة الوثاقة في الراوي في جملة من الاخبار لاجل احراز وصف
الوثوق في الخبر لانه علامة غالبية واطلاقه محمول على الغالب فلا اعتبار بالخبر الذي راويه
ثقة ولم يكن خبره موثوقا به لاجل الموانع الخارجية فالمدار في الاعتبار على شخص الخبر لا
على نوع خبر الثقة كما ان الظاهر المقطوع به هو عدم اعتبار وصف الامامية لعدم دلالة عمدة
الاخبار عليه نعم ربما يشعر به بعضها مثل قوله المأمون على الدين والدنيا واما من كان من
نعتها صانئنا آه ولا تأخذن معالم دينك من غير شيعتنا لكن اشعار لا يعتنى به في مقابل النصوص الاخر
بل هي قابلة للحمل بغير تكلف ومما يدل على صراحة على عدم اعتبار العدالة كما يدل على اعتبار اصل خبر
الواحد ما ذكره الشيخ رحمه الله في رسالته الاجماعية من ان الباقر عليه السلام قال ان لنا ادعية غلاها
علماء حكما وليست لها باهل فنا علاها الا النقل الى شيعتنا فانظروا الى ما في الادعية فخذوها ثم
صفوها من الكدورة ثم خذوا منها ما ينضاء نقيه وايا كم والادعية فانها دعاء سوء فتكلموا ها ومن
ان الصادق عليه السلام قال ذهب العلم وبقي غبرات العلم في اوعية سوء فاحذروا باطنها لان في باطنها
الهلاك وعليكم بظاهرها فان في ظاهرها النجاة **والثالث** الاجماع المحقق ويقرر بوجوه **الاول**
المحقق الاجماع على اعتبار خبر الواحد في الجملة ومخالفة السيد ومن تبعه غير مضر اما العلم بنسبهم كما
صرح به الشيخ في العدة منفصلا به عن انكارهم على عدم اعتبار خبر الواحد او للقطع بفساد مذهبهم وان
انكارهم انما حصل لشبهة كما صرح به في النهاية وتشبثوا بها وان وجود الخلاف انما يقدح على
طريقة القدماء في الاجماع ولا يضر في طريقة المتاخرين المبنية على القطع برضا الامام عليه السلام
ولو حدسا وستعلم ان الاجماع المدعى وطريق حصول القطع به امور بملاحظة جميعها يمكن تحصيل
الاجماع والقطع به احدها الاجماعات المنقولة على السنة جملة من الاعاظم على اعتبار عنوان خبر الواحد
في الجملة منهم الشيخ الطوسي ره في العدة حيث قال واما ما اخترته من المذهب فهو ان خبر الواحد اذا
كان واردا من طريق اصحابنا القائلين بالامامة وكان ذلك مرويا عن النبي صلى الله عليه وآله
او عن واحد من الائمة وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدا في نقله ولم يكن هنا قرينة
تدل على صحة ذلك لان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجبا للعلم ونحن نذكر القرائن فيما بعد جاز

القول في الاجماع

العامل به والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها مجتمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها
في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه حتى ان واحدا منهم اذا افتى بشيء
لا يعرفونه سئلوه من اين قلت هذا فاذا احالهم الى كتاب معروف او رجل مشهور وكان راويه ثقة لا
ينكرون حديثه سكتوا وسلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله هذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي صلى الله عليه
واله ومن بعده من الائمة الى زمان الصادق جعفر بن محمد الذي انتشر العلم عنه وكثرت الرواية
من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما اجمعوا على ذلك ولانكروه لان اجماعهم فيه معصوم
لا يجوز عليه الغلط والسهو والذي يكشف عن ذلك انه لما كان العمل بالقياس محظورا عندهم في
الشريعة لم يعملوا به اصلا واذا شذ واحد منهم عمل به في بعض المسائل واستعمله على وجه المحاجة لخصمه
وان لم يكن اعتقاده ردوا قوله وانكروا عليه وتبرؤا من قوله حتى انهم يتركون تصانيف
من وصفناه ورواياته لما كان عاملا بالقياس فلو كان العمل بالخبر الواحد يجري ذلك
المجرى لوجب فيه ايضا مثل ذلك وقد علمنا خلافه انتهى كلامه رفع مقامه وقد طال التشاجر
بينهم في فهم كلامه ره او لمن تصدى به المحقق ره حيث قال ذهب شيخنا ابو جعفر الى العمل بخبر
الواحد من رواة اصحابنا لكن لفظه وان كان مطلقا فعند التحقيق يتبين انه لا يعمل بالخبر مطلقا
بل بهذه الاخبار التي رويت عن الائمة ع ودونها الاصحاب لا ان كل خبر يرويه امامي يجب العمل به
هذا الذي يتبين لي من كلامه ويدعي اجماع الاصحاب على العمل بهذه الاخبار حتى لو رواها غير الامامي
وكان سليما عن المعارض واشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة بين الاصحاب عمل به انتهى وقال
صاحب المعالم الانصاف انه لم يتضح من حال الشيخ وامثاله مخالفتهم للسيد اذ كانت الاخبار مع
قرب العهد بزمان لقاء المعصوم عليه السلم واستفادة الاحكام منهم وكانت القرائن المعاضدة لها
متيسرة غالبا وقد تفطن المحقق من كلام الشيخ وهو الذي ينبغي ان يعتمد عليه لا ما نسبه منه ره
اليه وقال بعض الاخبارية على ما حكاه السيد صدر الدين في شرح الوافية ان ما ذكره في المعالم حسن
والذي يظهر منه انه لم يطلع على الاصول للشيخ وانما فهم ذلك مما نقله المحقق ولولاها لصدع بالحق
اكثر من هذا وكم له من تحقيق ابان به غفلات المتاخرين كوالده وغيره انتهى ما اطال به في المقام

ولعمري

ولعمري ان كلام الشيخ في العدة ينادي في عدة مواضع جملة منها عبر ما ذكرناه هنا باعلى صوته ان مذهبه
اعتبار خبر الواحد لا الخبر القطعي الصدور كما يتوهم المتوهم ووقع به التشاجر بينه وبين السيد وهو
توهم فاسد بل الظاهر اعتباره الخبر الذي ذكره في عنوان المسئلة لا قصره المعتبر منه على ما اشتهر نقله في الكتب
الدائرة كما زعمه المحقق وهذه القرائن امور منها اصل العنوان وتعلقه بعمل الطائفة واجماعهم على العمل
بالاخبار المدونة لا يدل على ان المعتبر عنده الاخبار المدونة بل الظاهر الاستكشاف باجماعهم العملي عن
اعتبار نفس الاخبار دون جهة عملهم هذا لا ان الحجية مقصورة عليه ومنها تعرضه لشرائط العامل به
ومنها جعل مشايخ مخالفيه لنفسه في المسئلة ومنهم المرتضى قطعا ومنها اعترافه بان النزاع الذي في
الخبر الذي لا يوجب العلم ومنها اعتراضه بتحقق الاجماع على عدم جواز العمل ولا معنى لدعوى الاجماع في
الاخبار القطعية ومن اراد الاطلاع على تمام القرائن فليلاحظ العدة وظني ان الذي دعى بعض نسبة
الوهم الى منه دعوى الشيخ الاجماع العملي على الاخبار المدونة وقد سمعت ما فيه من عدم الدلالة على
المدعى وبرد على المحقق ره ايضا ان حمل كلام الشيخ على العمل بالاخبار المدونة لا يدل على وجه رفع
التنازع بينه وبين السيد وانما هو موافق لما اختاره من ان المعول عليه من الاخبار هو ما قبله الاصحاب
وعملوا به وما عداه رده ولا يعمل به فان السيد لا يعمل الا بالاخبار القطعية ولا تلازم بين
قبول الاصحاب الخبر وبين قطعيته وادعاء قطعية جميع الاخبار المدونة في الكتب الاربع لا يخلو من
نظر ومنع فتامل جيد ومنهم السيد رضي الدين بن طاوس في كتاب فرج الهموم فانه في مقام الرد على السيد
المرتضى المدعي للاجماع والضرورة على حرمة العمل باخبار الاحاد ولا يكاد تعجبي ينقضي كيف اشتبه عليه
ان الشيعة تعمل باخبار الاحاد في الامور الشرعية ومن اطلع على التواريخ والاخبار وشاهد عمل ذوي
الاعتبار وجد المسلمين والمرتضى وعلماء الشيعة الماضين عاملين باخبار الاحاد في الامور بغير شبهة
بغير شبهة عند العارفين كما ذكر محمد بن الحسن الطوسي وغيره من المشتغلين بتصفح الاخبار والشيعة
وغيرهم من المصنفين انتهى كلامه ومنهم العلامة في النهاية قال اما الامامية فالاخبارية منهم لم
يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الاحاد المروية عن الائمة عليهم السلم والاصوليون منهم
كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى لشبهة حصلت لهم انتهى

ومنهم المجلسي في بعض رسائله على ما حكي عنه حيث ادعى اجماع الامامية على و الفرقة الناجية على
العمل باخبار الآحاد وعن بحاره وما قيل من ان مثل هذا التناقض الذي يوجد في الاجماعات يكون
في الروايات ايضا وذلك لانه ان كان لا يرى العمل بالاجماعات المنقولة لكان التناقض اللازم فيها
ما ورد على نفسه بما ذكره وقال في الجواب قلنا حجية الاخبار ووجوب العمل بها مما تواترت من الاخبار
واستقر عليه عمل الشيعة في جميع الاعصار بخلاف الاجماع الذي لا يعلم حجيته ولا تحققه ولا
ولا مراد القوم منه ومنها الاجماعات المنقولة في الموارد المخصوصة منها ما حكي الكشي في ترجمة
بعض الرواة وهو عبارة عن الثمانية والعشرين الذين يقال لهم اصحاب الاجماع من ان العصابة
اجمعت على تصحيح ما يصح عنهم وفي ترجمة بعض الاخر من ان العصابة اجمعت على تصديقه وما يصح عنهم
والغرض من تلك العبارة ان الخبر اذا صح الى هؤلاء يحكم بصحته ولا يلاحظ من بعدهم بالنسبة الينا
والمراد باجماعهم على صحته اجماعهم على كونه خبرا يطمئن به النفس بصدوره و يجوز العمل به من غير فحص
كما هو مصطلح القدماء في وهو ما يطمئن به النفس ويسكن اليه وكذا ليس المراد منها معناها اللغوي
بل المراد منها ما هو الصحيح في اصطلاح القدماء وهو ما يطمئن به النفس وكذا ليس المراد معناها
الاصطلاحي عند المتأخرين وهو ما كان جميع رواته عدلا اماميا ثبت تزكيته بعدلين او واحد على لين
على الاختلاف فيه سيما لو كان الراوية على اصل العنوان المفروض بمعنى ان كل خبر من شأنه تصحيحهم
ذلك فهو صحيح سواء ورد منهم جزما ولا لانه على هذا لا يتعقل معناها اللغوي قطعا لان مطابقة
الواقع انما هو في الاخبار الموجودة فقط لا غيرها ومنها ما عن ظاهر النجاشي الشيخ من دعوى اتفاق
الطائفة على العمل بخبر المتحرز عن الكذب وبخبر المخالف الثقة من جهة الوثوق به وبأمانته ومنها ما عن
ظاهر النجاشي في ترجمة ابن ابي عمير وصريح الشهيد في ذكرى من الاجماع على قبول مراسيل ابن ابي عمير و لا
ريب ان قبولهم ليس لاجل افادته القطع بل لاجل حصول الظن او الوثوق ومنها ما عن الحلي في رسالته
المدونة في المضايقة والمواسعة المسماة بخلاصة الاستدلال حيث قال في مقام اثبات المضايقة
اطبقت عليه الامامية خلفا عن سلف وعصرا بعد عصر واجمعت على العمل به ولا يعتد بخلاف
نفر يسير من الخراسانيين فان ابني بابويه والاشعريين كسعد بن عبد الله صاحب كتاب
الرحمة

(في الهامش: فيه لا كونه مطابقا للواقع اذ هو بعيد جدا وحاصله ان المراد من الصحة في المقام)

الرحمة وسعد بن سعد ومحمد بن علي بن محبوب صاحب كتاب نوادر الحكمة والقميين اجمع كعلي بن
ابراهيم بن هاشم ومحمد بن الحسن بن الوليد عاملون بالاخبار المتضمنة للمضايقة لانهم ذكروا
انه لا يحل رد الخبر الموثوق بروايته واحفظهم الصدوق ذكر ذلك في كتاب من لا يحضره الفقيه ورئيس
الاعاجم الشيخ ابو جعفر الطوسي يودع احاديث المضايقة في كتبه مفتيا بها والمخالف اذا علم باسمه
ونسبه لم يضر خلافه وتحصل كلام من ادعى الاجماع بضم مقدمتين احداهما ان معظم الاصحاب
وهم الاشعريون والقميون لم يردوا اخبار المضايقة في كتبهم وكانت تلك الاخبار موثوقا
بها وثانيتهما انهم ذكروا انه لا يحل رد الخبر الموثوق به فيحصل من فتواهم ونقله المسألة اجماعية
والذي ينفعه في المقام نسبة عدم جواز رد الخبر الموثوق به الى معظم الاصحاب وليس في صدد
الحكم الفرعي حتى يتكلم في ان اجماعه صحيح ام لا ومنها ما ذكره المحقق في المعتبر حيث قال افرط الحشوية
في العمل بخبر الواحد حتى انقادوا لكل خبر وما فطنوا ما تحته من التناقض فان من جملة الاخبار
قول النبي صلى الله عليه وآله ستكثر بعدي القالة علي وقول الصادق عليه السلام ان لكل رجل منا رجلا
يكذب عليه واقتصر بعض عن هذا الافراط فقال كل سليم السند يعمل به وما علم ان الكاذب
قد يصدق ولم يتنبه ان ذلك طعن في علماء الشيعة وقدح في المذهب اذ لا مصنف الا وهو يعمل
بخبر المجروح كما يعمل بخبر العدل ومنها ما ذكره الشهيد في الذكرى وتبعه المفيد الثاني ولد الشيخ
الطوسي من ان الاصحاب كانوا يتمسكون بما يجدونه في شرائع الشيخ ابي الحسن بن بابويه عند
اعواز النصوص لحسن ظنهم به كما يعمل بخبر الواحد وان نزلوه كروايته ومنها ما ذكره شيخنا
البهائي في فواتح كتاب مشرق الشمسين كان المتعارف بين القدماء اطلاق الصحيح على كل حديث
اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه واقترن بما يوجب الوثوق والركون اليه وهذا منه رحمه الله بمنزلة دعوى
الاجماع على عمل القدماء بذلك الصنف من الاخبار وثالثها اي ثالث الاجماعات كذلك على
استدلال الاجماع المدعى على جواز العمل باخبار الآحاد في الجملة الشهرة العظيمة الحاصلة من
فتاوي العلماء حيث انا نراهم من الصدوق الى زماننا هذا بهذا وعملهم مستند اليه حتى ان
الصدوق قدس سره اكتفى بتصحيح شيخه ابن الوليد والبعض ممن ادعى قطعية الاخبار عنده بعد ملاحظة عمله

علمه بصحيح الخبر فتخلص من ما ذكرنا انا قطعنا بلا حظة الاجماعات المنقولة في عنوان المسئلة ومن
جزئيا منا والشهرة المحققة العظيمة ان هذه المسئلة اي جواز العمل باخبار الاحاد كالمسئلة اجماعية
بينهم في الجملة وان السيد ونحوه قد اخطاؤا في دعواهم الاجماع والضرورة على حرمة العمل بها وربما
يدفع التنافي بين كلام المرتضى والشيخ نظرا الى الاستبعاد في المخالفة بينهما في عصر واحد مع
تلمذهما عند الشيخ واحد بوجوه ليس شيء منها بشيء بل لا يمكن الجمع وكم من مثله وقع بينهما وبين
غيرهما في المسائل المدونة فلا غرابة حداً منه في تلك المسئلة الغير المدونة في العصر السابق
بل قد يتفق من مدعي الاجماع في المسئلة الفتوى على خلافه في كتاب آخر او ربما يظهر منهم في بيان
دفع التنافي وجوه حسنة **احدها** ما ذكره الاخباريون من ان الشيخ موافق للسيد وانه
لا يعمل بخبر الواحد اصلا بل اجل الاخبار عنده قطعية ولو بكونها محفوفة بالقرائن وضعفه غني
جلي **وثانيها** ما عن الفاضل القزويني في كتابه المسمى بلسان الخواص من ان خبر الواحد يطلق
على معان ثلثة الاول ما هو المعروف بين الاصوليين الذي هو مقابل المتواتر والثاني الشاذ النادر
والثالث الخبر الذي لا يكون مضبوطا في اصل وكتاب واجماع السيد انما هو على عدم حجية الاخير
واجماع الشيخ على حجية الاول **وثالثها** ان السيد كان ملتزما بمذاق المتكلمين وان من فروع
عدم جواز ... المتقدمين وجوب اللطف وعدم اعتبار الطرق الغير العلمية عندهم ولذا حكم جد سيدنا بعدم
العمل بالطرق الغير العلمية حتى ان التخيير الذي حكم به بين الاقوال المختصر المنقول عنه في العالم
كما سيذكره ان شاء الله تعالى هو التخيير الواقعي والشيخ لا يسير بطريقة الفقهاء الذين كان بناؤهم
على حجية العمل بالاخبار الغير العلمية وان هذا معلوم عندهم حكم بالجواز وهذا الوجه مرجعه
الى تخطئة السيد وليس في جمع كما قيل **ورابعها** ان الاصحاب انكروا العمل بخبر الواحد قولا
ليكون ذلك جنة لهم في استخلاصهم عن العمل بالاخبار الغير العامية وافتوا به وصار ذلك سبب الاشتهاد
لهم لاجل الخوف من اهل العناد والشقاق ولكن عملهم مستقر على العمل بخبر الواحد من غير انكار في
مقام العمل نظرا الى حاصل فتوى الاصحاب على خلاف علمهم والسيد رحمه الله رأى الفتاوى فادعى ما
ادعاه والشيخ رأى العمل فحكم بما تقدم وهذا الوجه يظهر من كلام الفاضل القمي طاب ثراه وحاصلها

ان المراد

١٩٥

ان مراد السيد من العلم هو الاطمينان لا معناه الحقيقي بمعنى ان مراده من ادعاء كون جملة على
الاخبار القطعية هو العمل بالاخبار التي يحصل منها الاطمينان لا العلم الوجداني والشيخ لا ينكر
ذلك وهذا الوجه مما تفرد به شيخي الاستاد دام ظله العالي **والثاني** من وجوه تقرير الاجماع
ان العلماء حتى ان السيد واتباعه مطبقون على العمل بخبر الواحد في امثال زماننا مما انسد فيه باب
العلم وهذا التقرير اعم من التقرير الاول من حيث المجمعين لدخول كل من ادعينا اتفاقهم في التقرير
الاول مع زيادة السيد واتباعه هنا لان السيد واتباعه كانوا خارجين في التقرير الاول
ولذا تفصينا عن عدم قدح خروجهم في حصول الاجماع وانعقاده بالوجوه الثلاثة المذكورة
سابقا في صدر التقرير الاول واخص منه من حيث المورد لاختصاصه بصورة فقط بخلاف التقرير
الاول لعمومه لها ولصورة الانفتاح ايضا وبالجملة ان العلماء كلهم اتفقوا حتى السيد ونحوه على
المرجع هو الاخبار في صورة الانسداد كما يظهر من كلامه المحكي في المعالم فقط فلا بأس بنقل كلامه
بطوله قال رحمه الله في المعالم وقد اورد السيد على نفسه في بعض كلامه سؤالا هذا لفظه فان قيل اذا
سددتم طريق العمل بالاخبار فعلى اي شيء تعولون في الفقه كله واجاب بما حاصله ان معظم ابواب
الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا فيه بالاخبار المتواترة وما لم يتحقق ذلك فيه ولعله
الاقل يعول فيه على اجماع الامامية وذكر كلاما طويلا في بيان حكم ما يقع فيه الاختلاف بينهم
ومحصوله انه اذا امكن تحصيل القطع باحد الاقوال من طرق ذكرناها تعين العمل عليها والا
كنا مخيرين بين الاقوال المختلفة لفقد دليل التعيين انتهى كلامه ودفع مقامه اوضح من ان يخفى فانه
في صورة فقد المتواترات والاجماعات وهو هنا على اخبار الاحاد وانما منع من العمل بها
لاجل انكار الصغرى اي انسداد باب الاخبار القطعية وهو هنا بمعنى اندراده ادعى الانفتاح بسبب
الاخبار المتواترة والاجماعات في اغلب موارد الفقه والنزاع بينه وبين من خالفه صغروي
فعلى فرض الانسداد الاغلبي من جهة عدم وجود المتواترات والاجماعات في اغلب الموارد كما
هو المتحقق في امثال زماننا هو ايضا لا بد من الالتزام بالعمل باخبار الاحاد ولذا ادعينا الاتفاق
منهم على العمل باخبار الاحاد في صورة الانسداد فان قلت ان العمل بخبر الواحد لاجل هذه

العنوان خروج عن عنوان الظن الخاص اذ الظن الخاص يعتبر فيه جواز العمل به في صورة الانفتاح
بمعنى ان الظن الخاص انما هو في عرض العلم فللمكلف ان يعمل بالظن الخاص مع امكان تحصيل العلم
ايضا فهو مخير بين العمل به والعلم ومقتضى ما ذكرت هو جواز العمل بخبر الواحد في صورة الانسداد
وهذا منطبق على مذاق ارباب الظنون المطلقة والحاصل ان السيد على تقدير قبول العمل باخبار
الاحاد في صورة الانسداد لا يكون من ارباب الظنون الخاصة كما هو المطلوب من ادعاء الا
جماع لان المدعى على العمل بخبر الواحد ليس الا دليل الانسداد الذي هو من جملة ادلة ارباب الظنون
المطلقة قلنا لا نسلم كون العمل به في صورة الانفتاح ايضا من لوازم الظن الخاص كما لا نسلم كون معنى
الظن المطلق هو العمل به في صورة الانسداد فقط وذلك لان معنى الظن الخاص هو الظن الذي قد
قام الدليل على اعتباره بخصوصه كالظن الحاصل من ظواهر الكتاب مثلا وليس معناه جواز العمل
به حتى في صورة الانفتاح كما يظهر ذلك من تسميتهم لها خاصا لتمام اطلاق الادلة التي اقاموها على
اعتبار خبر الواحد كاية النبأ على تقدير تماميتها مقتضاها ذلك وانما ذكروا هذا التلازم
لاجل ملاك الاطلاقات وان هذا المعنى ماخوذ في مفهوم الظن الخاص وكذلك الكلام في الظن
المطلق فان معناه قيام الدليل على اعتبار مطلق الظن وليس ماخوذا في معناه انحصار العمل به في
صورة الانسداد فقط فلو فرضنا قيام الدليل على اعتبار مطلق الظن من الشارع المقدس كان
يقول اعمل بكل ظن فانه ظن مطلق مع انه يجوز العمل به حتى في صورة الانفتاح ايضا ومنشأ الشبهة
على ما ذكر التلازم في المفاهيم اطلاق الادلة القائمة على اعتبار الظنون الخاصة من الايات
والاخبار والسيرة بحيث تشمل صورة الانفتاح ايضا وذلك لا يوجب كون ذلك ماخوذا في
معناه كما ان منشأ الشبهة في الظن المطلق عدم قيام دليل لفظي من الشارع مع اعتبار الظن المطلق
بل اتفق كون ذلك الدليل القائم باعتباره دليل الانسداد العقلي القاضي بحجيته في صورة
الانسداد فقط لا انه توهم اختصاصه بصورة الانسداد لا ان ذلك ماخوذ في معنى الظن المطلق
كما عند الورود فان قلت سلمنا كون المدار في الظن الخاص والظن المطلق على خصوصية السبب الدال
على الحجية فالاول اطلاقه في الثاني كما ذكرت وعلى عدم العبرة بالانسداد والانفتاح في مفهومهما

لكن

لكن نقول كون السيد ره من جملة القائلين بالخبر ولو في صورة الانسداد من ارباب الظنون الخاصة
مبني على العلم بكون عمل السيد بالخبر من حيث هو خبر لا حيث كونه من جملة مصاديق الظنون المطلقة
وهذا غير معلوم بل يمكن ان يكون عمله به من قبيل الثاني فانه وان كان العنوان في كلامه هو الخبر
الا انه يمكن ان يكون لما كان سائر الامارات المفيدة للظن من الشهرة والاجماع المنقول عنده موجودة
في زمان السيد ره بل ليس الغالب في ذلك الزمان من الامارات الا الخبر فعبر في العنوان بالخبر واراد
منه مطلق ما افاد الظن فيكون الخبر من باب المثال ومع هذا الاحتمال لا معنى لجعله من جملة
ارباب الظنون الخاصة وادراج قول المرتضى ره العامل به لا على الانسداد في الاقوال التي ا ستكشف
بها عن رضاء المعصوم قلنا لا يمكن ادعاء الاشتغال من كلامه المحكي في المعالم كون عمله ره عليه
على الخبر كان من حيث هو هو لا من حيث الظن المطلق لان كلامه يشعر بوضوح من صنيع الانسداد
انسداد الاخبار القطعية توضيح ذلك الاجمال ان دليل الانسداد يقرر بوجهين احدهما انه لا
شك في كوننا مكلفين بالاحكام الواقعية الاولية ولا شبهة ايضا في عدم امكان تحصيل العلم
على تلك الاحكام الواقعية المختلفة في امثال زماننا لكون الاجماع والاخبار المتواترة والمحفوفة
بالقرائن القطعية في غاية القلة بحيث لا تكفي بمعظم الفقه وكون الكتاب ظني الدلالة
وكذا للاصالة الرائية فلا مناص الا العمل بالظن في تلك الاحكام الشرعية الواقعية و
ثانيهما ان تكليفنا ليس على الاحكام الواقعية بل ليس تكليفنا الا ما وصل الينا من النبي صلى
الله عليه واله والائمة المعصومين فلو فرض حكم واقعي لم يصل الينا منهم ع لا يكون تكليفنا عليه
وبالجملة ليس تكليفنا الا على ما وصل الينا من هذا الباب اعني الائمة عليهم السلام مع وجود السنة
القطعية لا يجوز لنا اخذ الاحكام واستنباطها من غيرها من السنة الظنية فاذا فرض انقطاع اليد
عن السنة القطعية في اغلب الموارد من الاحكام الشرعية فليس التعويل الا على السنة الظنية والسيد
ره ادعى وجود السنة القطعية الكافية مع فرض انقطاع اليد عن القطعية منها فالمستفاد من كلامه
المحكي في المعالم جواز التعويل والاعتماد على السنة الظنية مع فرض انقطاع اليد عن القطعية منها
ولا يخفى عليك ان في كلامه المذكور اشعارا على التقرير الثاني من التقريرين المذكورين فيكون

اخبار

في اغلب الاحكام ولذا لم يعولوا على الظنية صح

علم عند انسداد باب السنة القطعية على السنة الظنية وهي ليس الا اخبار الاحاد فيستفاد من
كون عملهم عليها من حيث هي لا من حيث الظن المطلق وهذا معنى كلامنا انه لو كان موضوع الانسداد
انسداد الاخبار القطعية وثانيا بعد تسليم عدم اشتماله في كلام على ما ادعيناه وكان كلا
عملا اعتمادا لكلا الاحتمالين المذكورين بناء على ما نقول انه بمجرد الاحتمال الذي احتمال كونه عاملا به من
حيث هو هو يكفي في ترتيب الحكم المترتب على الظن الخاص وهو عدم التعدي منه الى غيره الا على تقدير
علم الكفاية فيجوز التعدي الى غيره لكن لا مطلقا بل بقدر الحاجة وهذا هو الثمرة بين الظن الخاص
والعام بين الظن المطلق فانه لا يجوز لارباب الظنون الخاصة التعدي منها الى غيرها الا على تقدير عدم
الكفاية فيها فيجوز التعدي بقدر الحاجة فقط كما عرفت والثمرة الثانية بينهما ان ارباب الظنون
الخاصة وجب عليهم العمل بها حتى في صورة وجود الظن الشخصي من سائر الامارات على خلافه
فيه بخلاف ارباب الظنون المطلقة فانهم يدورون مدار الظن القوي فلا يجوز عليهم العمل مع
وجود الظن الشخصي في المقام والحاصل ان مجرد الاحتمال يكفي في ثبوت الثمرة الاولى على الظن الحاصل
من الخبر وذلك لان وجود الاذن من الشارع على العمل بخبر الواحد مما لا اشكال فيه الان الكلام في ان
الاذن منه هل هو على العمل به من حيث هو هو او من حيث مطلق الظن فالقدر الثابت هو العمل به
من غير جواز التعدي منه الى غيره مع فرض وجود الكفاية فيه اي الواحد الخبر وهذا القدر يكفينا ولا يخفى
عليك انا قلنا ان ما ذكرت من الاحتمالين المذكورين في كلام السيد احدهما ان يكون عملهم بالخبر
في صورة الانسداد من حيث هو هو وثانيهما ان يكون من حيث الظن المطلق مجرد احتمال واه لان
السيد لا يعمل به الا في صورة الانسداد والعامل به في تلك الصورة لا يتصور الا من حيث الظن المطلق
كما ادعى جملة من الاصحاب الاجماع على كل من يعمل به في صورة الانسداد ليس عمله الا من جهة الظن المطلق
فاذن لا يقتضي قضية الانسداد قلنا في الجواب لا نسلم ان العمل بالخبر في صورة الانسداد مستلزم للعمل
به من حيث الظن المطلق لا من حيث هو هو ولم يكن بصحيح ما ادعيناه من الاحتمالين وجوه احدها ان
يكون موضوع الانسداد عنده انسداد الاخبار القطعية على التقدير الذي ذكرناه انفا وثانيهما
ان يقرر قضية الانسداد على نحو ما قررها صاحب الوافية وهو ان الباعث على العلم الاجمالي
الحاصل

بجميعها
الحاصل على كوننا مكلفين بالتكاليف الواجبة والمحرمة عليها يفيد الوثوق والاطمئنان لا
وغيرها الاخبار بمعنى انه لو لم تكن الاخبار موجودة لم يحصل لنا علم اجمالي بالتكاليف الثابتة
علينا من الاخبار ولما كان العمل بجميع الاخبار مستلزما للعسر والحرج لاشتمالها بازاء التكاليف
فوجب العمل منها على ما يفيد الوثوق والاطمئنان لا بجميعها فعلى هذا التقرير يجب العمل بالاخبار
من حيث هو للزوم العلم الاجمالي من جهتها الا من جهة غيرها فيحتمل ان يقرر السيد قضية الانسداد
على النحو الذي قرره صاحب الوافية وثالثها ان يورد قضية الانسداد على النهج المعروف في
الكتب الاصولية الا انه يقول يكون نتيجة قضية الانسداد مهملة لا مطلقة كما يظهر كونها مهملة من
كلام صاحب المعالم حيث قال بالعمل على ما يحصل منه الظن الاقوى ثم اي اذا كانت القضية مهملة
فيجب الاخذ بالقدر المتيقن وهو ما ذكرناه من الاخبار ان هذا الاجماع على هذا الطريق محل
الدعوى الا انه قليل الجدوى اذ اللازم اخذ القدر المتيقن فيما بين الاقوال المتيقنة والمحتملة
وهو اي القدر المتيقن من بين الاقوال هو الخبر الذي راويه عدل وافي مفيد للوثوق و
الاطمئنان فعلا الذي عمل به الاصحاب والمدون من كتب الاصحاب الماخوذ شفاها لا
كتابة غير معارض بظنون متكررة الاعتبار كالشهرة ونحوها ووجوده بفرض وجود الجنس
المعلوم وما هو الا كبريت احمر ولا يخفى عليك انه اي قلة الجدوى من الجهة المذكورة ثابتة في التقرير
الاول من الاجماع ايضا فلا بد فيه ايضا من اخذ القدر المتيقن بنحو ما ذكرناه هنا من القيود
المذكورة منفصلا على ان في التقرير الاول اشكالا آخر من جهة خروج بعض العلماء عنه كالسيد
ومن تبعه رحمهم الله تعالى هو اي التقرير الاول قليل الجدوى وصعب الدعوى بخلاف
التقرير الثالث لما عرفت من سهولة الدعوى فيه وان كان في قلة الجدوى مثله فتدبر جيدا والثاني
من وجوه التقرير بناء العقلاء واستقرار سيرة المسلمين لا نا نرى ان بناءهم من زمان آدم
عليه السلام الى زماننا هذا مستقر على العمل بالاخبار الاحاد في مقام امتثال الاوامر واخذ الاحكام
الشرعية من غير التفات الى ان الشارع اذن في جواز العمل بهذا الطريق الا نرى انه لو وجد
تعلق بقول الزوج في نقل الفتوى بفرض علمها بقول الاخبار من قول الطبيب من غير ان يعلم اولا

ان قولهم حجة في نظر الشارع وبناء العقلاء وحجة لتقرير المعصوم عليه السلام مع اطلاعه المعلوم في

المسئلة لفوائد داعي البيان وكونها تامة بهم البلوى ودعوى ان بناء العقلاء لو كانت محققة فانما

معنى لخلاف بعض العلماء وانكارها غير خفي فان قلت ان بناء العقلاء من باب التقرير وله شرائط

منها عدم حصول الردع من جانب الشارع مع ان الكتاب والسنة الدالة على حرمة العمل بالظن

وبغير العلم رادعان وكذا الحال في بعض الاصل فان الآيات الدالة على حرمة العمل بالظن صادقان والاخبار

الدالة على ذلك حجة فكيف مع وجود تلك الآيات والاخبار الكثيرة كيف يعلم بعدم حصول الردع

قلنا ان الآيات والاخبار المذكورة لا تصلح للردع عنه في المقام وذلك لانه لو كانت رادعة اما

من جهة كون مرجع حرمة العمل بالظن الى حرمة التشريع بالادلة الاربعة والى استلزامها

اطراح ادلة الاصول القطعية اللفظية والعملية واما من جهة نفس تلك الآيات والاخبار من

غير ملاحظة رجوعها الى حرمة التشريع ولا طرحها لادلة الاصول وشيء منها لا يصلح لان يكون

رادعا عن التقرير المذكور اما التشريع فلان موضوعه منتف بعد ثبوت بناء العقلاء اذ لا

يحل الافتاء على ان ما ثبت بتدين خارج الدين او شك في دخوله وخروجه واذا تحقق بناء العقلاء

يعلم كون ما استقر به البناء من الدين واما الاصول اللفظية منها كاصالة الحقيقة واصالة

عدم القرينة ونحوهما فلان دليل اعتبارها بناء العقلاء وطريقة العرف واجماع العقلاء وان

كان معلوما الآن من الآن ان مدركه بناء العرف فانه من الامور الواضحة اذ الشارع لم يتصرف في كيفية

فهم اللغات لانه سبحانه ما ارسل رسوله الا بلسان قومه وهو غير موجود فيما كان بناء العقلاء

على عكسه اما الاصول العملية جملة منها كاصالة البراءة والاحتياط والتخيير حكمها حكم الاصول

اللفظية في كون مناط اعتبارها هو العقل وبناء العقلاء فالجواب هو الجواب وتفصيل ذلك

ان ادلة البراءة كقوله لا تكليف الا بعد البيان وامثال ذلك مما يدل على عدم التكليف عند عدم

البيان كلها تدل على مدلول العقل وهو قبح التكليف من غير بيان فاذا فرض بناء العقلاء على

شيء ينتفي موضوع عدم البيان لان استقرار بناء العقلاء على شيء من اعظم البيانات واما

الاستدلال والاحتياط فلان اتيان المحتملات عند عدم التكليف بالخصوص انما هو من جهة خوف

العقاب فبعد

فبعد فرض بناء العقلاء على شيء بكون هو المكلف به بالخصوص يرتفع خوف العقاب عند ذلك

واما التخيير فاوضح حالا من اخويه لان التخيير لا يتصور الا في مقام الحيرة وحصول التردد وفيه وجود

بناء العقلاء على شيء يرتفع التحير والتردد واما الاستصحاب فان اخذ من العقل فلا اشكال في انه

لا يفيد الظن في المقام وان اخذ من الشرع فيمكن الجواب عنه بوجهين الاول ان الاخبار المذكورة

فيه وان كانت متواترة الا ان العمدة منها ثلثة وهي اخبار زرارة وهذه اخبار ظنية او قطعية

كما ادعى بعض الاجلاء حيث قال انا نقطع بصدور واحد منها لا محالة من المعصومين عليهم السلام

لانه يمكن ان يقول مدعي القطع لم لا يحصل لك القطع من تلك الاخبار المتضافرة المتكاثرة الواردة

في خصوص العمل باخبار الآحاد مع انها اولى بادعاء حصول منها لكثرتها وتظافرها ودلالتها

سلمنا قطعيتها اي قطعية صدورها في الجملة لكن دلالتها ظنية وقد سمعت ان المرجع في الدلالة

هو بناء العرف والعقلاء وهذا غير موجود على تقدير بناء العقلاء على عكسه واما ادعى حجية

تلك الآيات والاخبار عن غير ملاحظة الارجاع الى احد المذكورين فقد علم الجواب عنها مما

ذكرنا لانها عمومات واطلاقات راجعة الى الدلالة التي كان المرجع فيها بناء العقلاء وبناء

العرف وهو غير موجود على تقدير وجود بناء العقلاء على عكسه وبالجملة اذا ورد بناء العقلاء

على العمل بشيء من الاخبار كالموثوق بها او المظنون الصدور او غيرهما لم نجد دليلا من الكتاب

والسنة يخالفه ويرده ولكن مع ذلك كله يمكن الايراد على هذا التقرير بوجهين احدهما منع

ثبوت البناء على العمل وبعبارة اخرى يمكن منع اعتبار البناء المذكور في المقام بان بناءهم

على ذلك ليس الا من جهة حصول الوثوق والاطمئنان الذي يعبر عنها بالعلم العرفي والعادي

لا من جهة التعبد العرفي فاذا رأينا في بعض المقامات منع الشارع عن العمل بهذا الوثوق والاطمئنان

كالوثوق الحاصل من القياس والاستحسان والمصالح المرسلة فلا يبقى الاعتماد والاعتناد بهذا

الوثوق بعنوان الكلية بعد من ذلك حصول البناء منهم على طريق الغفلة والاشتباه فلا

يبقى لنا الوثوق ببنائهم لتجويز احتمال ان يكون الوثوق الحاصل لهم من الخبر كالوثوق الحاصل

لهم من القياس ونحوه لا يقال انه لا اشكال في ثبوت البناء على نحو الكلية والقياس ونحوه استثني منها

لانا نمنع ان القاعدة عقلية لا تقبل التخصيص نصا وحاصل الكلام انه لا اعتداد بالبناء
المذكور على نحو الكلية لثبوت عدم اعتناء بعض الوثوقات من الشارع كما عرفت من مثل
القياس ونحوه وثانيا بالبناء المذكور على نحو ان هذا على تقدير الثبوت لا يثبت مذهب
ارباب الظنون الخاصة اذ بين ذلك الدليل وبين مدعاهم عموم من وجه لان المستفاد من بناء
العقلاء وجوب العمل بكل ما يحصل منه الوثوق خبرا كان او غيره حتى لو حصل من الرمل ونحو ذلك
الاطمئنان والوثوق يعتمد عليه الناس في امور المعاش والمعاد يعمل به وارباب الظنون الخاصة
لا يتعدون من الخبر الى غيره وانهم لا يعتبرون في حجية الخبر وجود الجزم وهذه المرتبة من
الوثوق بل يتبعون بادون مراتبه لانهم كما يعملون بالاخبار الصحيحة بكلا قسميها اي الصحيح
الاعلائي وغيره كذلك يعملون بالحسان والضعاف المنجبرة بالشهرة ونحوها فتحقق مادة الا
جتماع وافتراق من الطرفين فمادة الاجتماع كالوثوق الحاصل من خبر العادل ومادة الافتراق
من طرف بناء العقلاء كالوثوق الحاصل من الرمل والجفر مثلا ومن طرف المدعى كالوثوق
الحاصل من الاخبار الضعيفة الذي ليس بمثابة الوثوق الذي يعتمد عليه في امور المعاش و
المعاد نصا وحاصل الكلام ان هذا الدليل لا يثبت تمام مدعاهم ولا ينطبق عليه بعنوان الكلية
والرابع من وجوه تقرير الاجماع ما ذكره في النهاية من اجماع الصحابة والتابعين على
العمل بخبر الواحد من غير نكير وقد ذكر في النهاية مواضع كثيرة عمل فيها الصحابة بخبر الواحد منها
ان في انه اذا التقى الختانان وجب الغسل فان هذا الخبر رواه عن عائشة عليها اللعنة عن النبي صلى
الله عليه واله فعمل الاصحاب به من غير نكير مع كونه من اخبار الاحاد ومنها انه روى ابن الخطاب عليه
اللعنة والعذاب عن النبي صلى الله عليه واله ثبوت الارث للمطلقة بالطلاق الرجعي اذا كانت
معتدة مع انه خبر واحد فعمل به الاصحاب ايضا من دون قدح بكونه خبر واحد ومنها انه نادى
مناد من طرف النبي صلى الله عليه واله في مسجد قبا ايها الناس حولت القبلة فاستداروا
قبلة الاصحاب من دون نكير الى غير ذلك من المواضع عمل فيها الصحابة بخبر الواحد مع ان النبي
صلى الله عليه واله والائمة المعصومين عليهم السلام كانوا عالمين بذلك ولم يردعهم عنه [illegible]

بذلك

١٩٣

فذلك يدل على جواز العمل بخبر الواحد وهو المطلوب ولكن هذا الوجه لا يتم عند التامل هذا لان
احسن في مقام المكالمة مع العامة وردعهم واما في حقنا فلا وذلك لانه ان اريد من الصحابة العاملين
بالخبر من كان في ذلك الزمان لا يصدر الا عن رأي الحجة صلوات الله وسلامه عليه فلم يثبت عمل احد منهم
بخبر الواحد فضلا عن ثبوت تقرير الامام عليه السلام وان اريد به المتاخرون الذين يتبعون كل
ناعق فمن المقطوع عدم كشف عملهم عن رضاء الامام عليه السلام لعدم ارتداعهم بردعه في ذلك اليوم و
لذا اجاب السيد عن هذا الوجه انه انما عمل به المتاخرون الذين لا يحتشم التصريح بخلافهم والخروج
عن جهالتهم فامساك النكير عليهم لا يدل على الرضا بما فعلوه لان الشرط في دلالة الامساك على الرضا
ان لا يكون له وجه الا الرضا من تقية او خوف او ما اشبه ذلك انتهى ولذا قلنا ان هذا احسن في
مقام المكالمة على العامة وردهم ولا ينفع في حقنا اذ لنا الجواب عنه بما اجاب السيد كما عرفت نعم
يمكن ان يقال انه لو كان عملهم منكرا لم يترك الامام عليه السلام ولا اتباعه من الصحابة النكير على
العاملين اظهارا للحق وان لم يظنوا الارتداع اذ ليست هذه المسئلة باعظم من مسئلة الخلافة
التي انكرها من انكرها مع انه عليه السلام كان [illegible] لاظهار الحق ورد مخالفيهم ولا ينافي السكوت
على الرضا فعدم وصول النكير منهم عليهم السلام على العاملين به يدل على عدم انكارهم عليهم السلام والا
لوصل الينا الخامس من وجوه تقرير الاجماع عمل اصحاب الائمة عليهم السلام به في زمان حضورهم حيث
كانوا في البلاد النائية عن الائمة والوصلة اليهم من الائمة عليهم السلام من دون نكير وكانوا يعملون بتلك
الاخبار المدونة في الكتب الاولية والاصول المعروفة وكانوا عليهم السلام يحثون ويرغبون على
الضبط والتدوين وكان بعض الاصحاب اخذ من بعضهم الخبر الذي سمعه من الامام عليه السلام فربما كان
من خدمة المعصوم عليه السلام او بعيدا والمعصوم عليه السلام قد اطلع عليه ولم يردعهم فاطلاعه مع عدم
ردعه يصير دليلا على اعتباره في ذلك الزمان فبقاعدة الاشتراك يثبت اعتباره لنا ايضا لاثبات العمل
مع البعد بينهم لخاصة اشتراكهم في التكاليف الثابتة عليهم مع اتحاد الموضوع بيننا وبينهم وبمجرد
كونهم في ذلك الزمان في خدمة الامام عليه السلام وكوننا في هذا الزمان غير مدركين لحضورهم لا
يوجب تعدد الموضوع الموجب لاختلاف الاحكام اذ ذلك ليس من جملة العناوين المغيرة للموضوع

لا تثبت التكاليف عليهم لنا انه مضافا على انا لعلم لزام التسبعة على المتبوع امر واضح غير مستنكر
علمهم اي عمل الاصحاب برجال رضا الامام عليه السلم بذلك كما هو غير خفي على المتامل ولكن يمكن الايراد
على هذا الوجهين من التقرير بوجهين **احدهما** انهم كانوا يعملون بالاخبار من جهة حصول القطع
لهم منها كلها بسبب كثرة القرائن الموجودة في ذلك الزمان المختفية علينا في هذا الزمان فلا يمكننا
تحصيل القطع بها وهذا من جملة الفوائد الغير المغيرة للموضوع لانهم لعلهم كانوا يعملون بها من حيث
القطع وذلك لا يمكن في حقنا فعلى هذا يلزم من ثبوت علمهم به ثبوت جواز عملنا في هذا الزمان
به ايضا **وثانيهما** ان لنا علم اجمالي بوجود المعارض على الاخبار والاخبار الموجودة في ايدينا الان
بخلاف الاصحاب رضوان الله عليهم لعدم العلم الاجمالي لهم بذلك لانهم كانوا يعملون بتلك الاصول
الموجودة في ذلك الزمان من دون ملاحظة المعارض بل كانوا يعملون على ما دون فيها من دون
احتمال وجود المعارض في الاصول الاخر فمع وجود هذا العلم الاجمالي لنا دونهم يوجب تغاير
الموضوعين فلا يثبت التكليف عليهم في حقنا ايضا فتامل جيدا **السادس** من وجوه تقرير الا
جماع ما ذكره شريف العلماء على ما نسب اليه الاستاد دام ظله وهو دعوى الاجماع من الامامية حتى
من السيد واتباعه على وجوب الرجوع الى هذه الاخبار الموجودة في ايدينا المودعة في اصول
الشيعة وكتبهم ولعل هذا هو الذي يظهر بعض من عبارة الشيخ المتقدم منه ان لعله يحكم بعدم مخالفة
الشيخ للسيد قدس سرهما وفيه انه ان اريد بثبوت الاتفاق على العمل بكل واحد واحد من
اخبار هذه الكتب فهو مما علم خلافه بالعيان بالبديهة لمكان وجود بعض الاخبار فيها التي
لا يعمل به احد وان اريد ثبوت الاتفاق على العمل بها في الجملة على اختلاف العاملين في شروط
حتى يجوز ان يكون المعمول به عند بعضهم مطروحا عند اخر فهذا لا ينفعنا الا في حجية ما علم
اتفاق الفرقة على العمل به وهو ما اجتمع فيه القيود السبعة السابقة الذي هو موضع اتفاق الا
قوال في المسئلة وكون الراوي في الخبر عدلا واقعيا اماميا وان يكون الخبر مفيد الوثوق
فعلا ومما قبله الاصحاب ومذكورا في الكتب المدونة ماخوذ عن الراوي مشافها لا كتابة
وغير معارض بالظنون الحاصلة من الامارات الاخر هذا ليس مما يوجد في الاخبار الا نا

لانه تر

١٠٥

درا لانه من قبيل وجود الكبريت الاحمر حضوصا مع ما نرى من رد بعض المشايخ كالصدوق
والشيخ بعض الاخبار الموجودة في الكتب المعتبرة بضعف السند دعوا لهذا الاجماع او نحو هذا واما ثانيا
فلان ما ذكر من الاتفاق لا ينفع شيئا في الخبر الذي علم اتفاق الفرقة على قبوله والعمل به لان الشرط
في الاتفاق العملي الذي يسمى بالاجماع التقييدي ان يكون وجه عمل المجمعين معلوما لانه لو
اتفق جماعة بعلم برضا الامام عليه السلم لعلمهم على الظن الى امرأة لكن يعلم او يحتمل ان يكون وجه نظر هم
كونها زوجة لبعضهم واما الاخر ونبتها الثالث وام زوجة لرابع وبنت زوجة لخامس وهكذا
فهل يجوز لغيرهم ممن لا محرمية بينها ان ينظر اليها من جهة اتفاق الجماعة الكاشف عن رضاء
المعصوم عم بل لو راى شخص الامام عليه السلم ينظر الى امراة فهل يجوز لعاقل التاسي به هذا كلام الا
من جهة ان الفعل لا دلالة فيه على الوجه الذي يقع فلا بد في الاتفاق العملي من العلم بالجهة و
الحيثية التي اتفق المجمعون على ايقاع الفعل من تلك الجهة والحيثية ومرجع هذا الى وجوب احراز
الموضوع في الحكم الشرعي المستفاد من الفعل فيما نحن فيه اذا علم ان المجمعين يعملون بالخبر من حيث
علمه بالصدور كالاخبار من حيث ادعوا قطعية صدورها الاخبار المتواترة والقرينية كالسيد
واتباعه وبعضهم من حيث كونه ظانا بالصدور قاطعا بحجية هذا الظن كارباب الظنون الخاصة
وبعضهم من حيث مطلق الظن لكونه من جملة افراد مطلق الظن فاذا لم يحصل لنا العلم بصدوره
ولا العلم بحجية الظن الحاصل منه او علمنا خطأ من يعمل به لاجل مطلق الظن او احتملنا خطأه
فلا يجوز لنا العمل بذلك الخبر تبعا للمجمعين وهذه جملة التقريرات التي ذكروها في الاجماع
ومفادها بحيث يكون القائل به كل واحد من العلماء مع تشتت ادلتهم في حجية العمل بعينها او
احتمالا هو الخبر الموثوق براي الذي كان راويه عدلا اماميا ضابطا وكان مما قبله الاصحاب
وكان مسموعا لا مكتوبا لانه القدر المتيقن ومادة اجتماع جميع الاقوال والمحتملات بيان ذلك
ان توضيح ان الخبر مع قطع النظر عن ملاحظة راويه وصفه يحتمل في حجية اعتباره امران
احدهما ان يكون حجة من جهة حصول الظن بالصدور **والثاني** ان يكون
حجة من جهة الوثوق به وبينهما عموم وخصوص مطلقا والاخذ بالخاص هو المتيقن وباعتبار

ملاحظة نفس الرواية وحال الراوي يجي فيه احتمالات احدها ان يكون الحجة هو الخبر المعروف
بين الاصحاب كما هو الظاهر من المحقق في المعتبر ومحتمل الشيخ في العدة على ما سمعت والثاني ان يكون
الحجة خبر العدل الواقعي فيكون وصف العدالة شرطا في اعتبار الخبر نظير الشهادة كما هو صريح
جملة من المتأخرين وربما نسب الى المشهور لدعوى اعتبار العدالة المشهور بينهم بل نقل الشيخ الاجماع
على اعتباره وظني ان مراد الشيخ ونحوه غير جملة ممن تأخر كالشهيد الثاني والاردبيلي وصاحب المعالم
والمدارك باعتبار العدالة انما هو فيما لم يوجد قرينة اخرى من القرائن الموجبة للوثوق كما لا
عن ... وبالشهرة وجوده في اصل مشهور ونحوه ولا شبهة في البين وبما ذكرنا صرح ع البهبهاني
ره في تعليقه على الرجال على ان الشيخ صرح بان المراد بالعدالة في الراوي هو التحرز عن الكذب
فيعتبر قول من هذه صفته وان كان فاسقا بجوارحه وادعى عمل الطائفة على اخبار جماعة هذه
صفتهم فعلى هذا لا يكون في كلام الشيخ دلالة على المدعى اصلا والثالث ان يكون الحجة هو الخبر المأخوذ
مشافهة وسماعا من نفس المشايخ اما بقراءة الراوي عليه او قراءة الشيخ على الراوي وهذا الوجه
وان لم يكن قويا لضعفه الا انه محتمل ومنشأ الاحتمال ما ذكر في حق بعض الرواة في كتب الرجال
كما ورد في ترجمة الحسن بن علي بن زياد الوشاء عن ابن الوليد عن الصفار عن احمد بن محمد بن عيسى
عن الوشاء اخبرني ابن شاذان قال حدثني احمد بن محمد بن يحيى عن سعد عن احمد بن محمد بن عيسى قال
خرجت الى الكوفة في طلب الحديث فلقيت بها الحسن بن علي الوشاء فسألته ان يخرج لي كتاب
العلاء بن رزين وابان بن عثمان الاحمر فاخرجهما الي فقلت له احب ان تجيزهما لي فقال لي رحمك
الله وما عجلتك اذهب فاكتبهما واسمع من بعد فقلت لا آمن الحدثان فقال لو علمت ان هذا
الحديث يكون له هذا الطلب لاستكثرت منه فاني ادركت في هذا المسجد تسعمائة شيخ كل يقول
حدثني جعفر بن محمد ع ولو لم يكن القراءة والاخذ من الشيخ شفاها معتبرا لما امر احمد بن محمد
بن عيسى وايضا قد ورد في ترجمة محمد بن سنان انه ذكر حمدويه بن نصير عن ايوب بن نوح
دفع اليه دفترا فيه احاديث محمد بن سنان فقال ان شئتم ان تكتبوا ذلك فافعلوا فاني كتبت
عن محمد بن سنان ولكن لا اروي لكم عنه شيئا فانه قال قبل موته كلما احدثتكم لم يكن لي سماع

وبالجملة

وبالجملة هذا الاحتمال احتمال معتنى به ولم يكن بناء الرواة في اخذ الرواية على مجرد الاجازة
بل يأخذ كل واحد من صاحبه قراءة سيما بعد ان صدر عن الرضا عليه السلام ان الكذابين قد دسوا
الاحاديث الكاذبة في اخبارنا المأثورة عن اهل العصمة الطاهرة كابي الخطاب لعنهم الله فاذا عرفت ما
علم يظهر لك بعد ملاحظة تلك الاحتمالات الثلثة المتعلقة بملاحظة نفس الرواية وحال الراوي
مع الاحتمالين المذكورين في الآية والرواية مع قطع النظر عنهما ان النسبة بين كل واحد منها مع كل
منها عموم من وجه ولا بد من اخذ مادة الاجتماع وهو الخبر الجامع للقيود المذكورة سابقا و
الذي يظهر في النظر وينبغي الاعتماد عليه بل هو المقطوع به هو ان الخبر الموثوق بصحته من غير فرق محذأ
بين كون راويه اماميا او غيره عادلا او غيره مسلما او غيره كالغلاة بمعنى ان العبرة والاخر
غير الوثوق لا اعتبار به وان هذا المعنى هو المستفاد من ادلة الباب اما الآيات فانها على وجه
تمامها مطلقات الا آية النبأ فان فيها الامر بالتبين عند خبر الفاسق ومدلول الامر فيه بين المراد
به هو التبين العلمي كما هو معناه اللغوي او ما هو الاعم اي ما يشمل الوثوق والاظهر الثاني
اما لان المتبادر منه عرفا ذلك كما ادعاه بعض مشايخنا او لان قبول خبر العدل معللا بخوف
الندم يقتضي ان وجوب التبين يدور مدار الخوف وبانتفائه ينتفي وهذا لا يتم الا على حمل
التبين على المعنى الثاني وهذا التبين العرفي موجود غالبا في اخبار العدول ولاجله حكم
بقبول الطائفة المحقة عليه وليس الامر كذلك لو كان المراد به التبين العلمي فاذا كانت العلة في
وجوب قبول خبر العدل هذا فيحكم بوجوب قبول خبر الفاسق الذي وجد فيه هذه العلة
فتأمل جيدا واما الاخبار فقد سمعت ما فيها من ان القدر المعلوم منها ايضا هو هذا المعنى و
اما الاجماع فكذلك لتوضيح الحال انا نريد تحصيل الاجماع من فتاوى جميع العلماء الذين كانت
جملة منهم مع تحقيقه مصرحة باشتراط العدالة كاصحاب المدارك والمعالم وذلك وتجمع الفتاوى
بل من فتاوى من عداهم وهم المعظم مع ملاحظة الاجماعات المنقولة عنهم على نحو العموم والخصوص
المعتضدة بالشهرة المحققة بملاحظة جميعها يحصل القطع ولو لم يحصل منه القطع انضم اليه
الاخبار الاخر التي هي كانت في حد انها كافية في اثبات المدعى وبالجملة القرائن الدالة على اعتبار

مطلق الخبر الموثوق به وعدم اعتبار وصف العدالة بعينه كما في الشهادة مقطوع به عندهم
والامارات والقرائن الدالة عليه مما لا يحصى وتلك امور كثيرة منها ما اشرنا اليه من الاجماعات
المحكية السابقة في الموارد المخصوصة ومنها الشهرة المحققة على كون الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة حجة
ومنها ما رواه الشيخ ره في كتاب الغيبة بسنده الى ابي عبد الله الكوفي خادم الشيخ ابي القاسم بن روح عن
انه سئل الشلمغاني بعد ما ظهر سوء حاله وخرج التوقيع في لعنه فقال لا اقول فيها ما قاله
العسكري ع حيث سئل عن كتب بني فضال وقيل كيف نصنع بكتبهم وبيوتنا منها ملاء فقال
خذوا ما رووا وذروا ما رأوا ولا يخفى ان الامر بالعمل بروايات بني فضال لم يكن لمطابقة
الجميع للواقع في علم الامام عليه السلام وما كان العمل بها مشروطا بالقطع بالصدور بل كان المناط
حصول الظن او حصول الوثوق وهذا هو الظاهر ثم ان في هذا الخبر دلالة واضحة على وجوب
العمل بالاخبار التي رواها بنو فضال فلا يحتاج الى ملاحظة من تقدم عليهم في السند ويكون
حال بني فضال حال من اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم بناء على احد التفسيرين او التفاسير به
لهذه العبارة ولا يخفى ان هذا الخبر لا يقصر في القوة عن ذلك الاجماع المنقول ومنها ما ذكره علماء
الرجال في ترجمة الرواة من القرائن الغير المحصورة الدالة على كون بناء القدماء في الروايات على
الاطمئنان والاعتماد وانت بما ذكرنا في شان الرواة لفظ الثقة والمراد به من يثق ولا دلالة فيه
على كون الراوي اماميا وما قيل من ان الاصطلاح مستقر على كون المراد بهذا اللفظ في كلام النجاشي
هو العدل الامامي الضابط فهو غلط اذ لم نجد اصطلاحهم على ذلك ولذا لا يكون بينه وبين قولهم
فطحي عقيبه تعارض ومنافي كلام الشهيد الثاني في بعض المقامات من ان الثقة في الشرع ليس
الا العدل الامامي وحمل لفظ الثقة الوارد في كلام الشهيد الثاني في بعض المقامات بعض الاجلة
عليه مستدلا بان الفاسق غير ثقة في نظر الشارع لاجل ان الدليل الشرعي يحكم بعدم الركون الى الظالم
الذي دلت الاية الشريفة عليه ونحوه بدليل ان قول الفاسق غير معتبر لان لفظ الثقة معناه ذلك
فاذا ثبت فساد دعواه وانه لم يرد دليل شرعي على منعه على سبيل الاطلاق فلا مانع من حمل
لفظ الثقة في كلام اهل العصمة عليهم السلام على معناه اللغوي والعرفي هذا فان قلت كيف تدعي عدم

اعتبار

اعتبار العدالة او الوثوق الخاص وان الوثوق الحاصل من رواية السلف الشيعة اذا ما نبه
فقط دون الحاصل من رواية غيرهما مع ان هنا امارات كثيرة دالة على اعتبار هذا او اعتبار
الوثوق في اخص خصوصها الجود وظاهر آية النبأ حمل التبين فيها على التبين العلمي كما هو معناه اللغوي
وقد استدل جمع من المتاخرين على اعتبار العدالة في الشهادة والرواية ومنها قوله تعالى ولا تركنوا
الى الذين ظلموا نظرا الى ان الفاسق ظالم منهي عن الركون اليه وقد استدل به على اعتبار العدالة
في جملة من المقامات كالوصية ونحوها ومنها الشهرة المحكية على اعتبار العدالة وعدم قبول
قول الفاسق بل نقل عليه الاجماع ويندرج فيهما الايمان والاسلام لان المراد بالفسق اعم من ان
يكون من الجوارح او الاعتقاد كما صرح به بعضهم وحكي عن الفخر انه قال سكت والدي عن ابان بن
عثمان فقال الاقرب عندي عدم قبول روايته لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واي فسق
اعظم من عدم الايمان اشار به الى ما رواه الكشي من ان ابانا كان من الناووسية مضافا الى
ان اعتبار الايمان بنفسه كان مشهورا وكذا الاسلام بل نقل ما هو ظاهر في الاجماع وما يتوهم
من عدم الفائدة في اعتبار عدمه لعدم وجود الكافر في الرواة ليس في محله لوجود الغلاة كما
قيل من ان نصر بن الصباح من مشايخ الكشي مع انه من الغلاة وكذا الخطاب ومنها ما ذكره الشيخ
في الفهرست من ان الاسكافي ترك رواياته لاجل عمله بالقياس فاطلق عن اسس مذهبه القياس
ومنها ما اشتهر ما يرد في بني فضال لان سؤالهم يدل على كون شعارهم الاجتناب عن العمل برواية
المخالف في المذهب في جواب المعصوم ع وتقريره على جواز العمل برواياتهم لعله لخصوصية موجودة
فيهما كعلمه بكونها محفوفة بالقرائن القطعية ونحوها ومثله الكلام في كلام الشيخ ابي القاسم في
جواب السؤال عن كتب الشلمغاني ومنها ما ذكره بعض علماء الرجال من ان سعد بن عبد الله ترك
الرواية عن ابراهيم بن عبد الحميد لانه ادرك الرضا عليه السلام ولم ينقل عنه فترك روايته يتوهم كونه
واقفيا فكيف حاله وحال امثاله بالنسبة الى من علم كونه واقفيا ونحوه من الفرق ومنها جملة من
الاخبار وما اشرنا اليه من الخبر المحكي في البحار من قوله عليه السلام لا تاخذن معالم دينك من غير
شيعتنا ومنها المروي في الاحتجاج وتفسير الامام ع واما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا

لا يشير مخالفا لهواه مطيعا لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه ومنها ما رواه الكشي بإسناده عن أحمد قال كتبت إليه يعني أبا الحسن عليه السلام الثالث أسأله عمن آخذ معالم ديني وكتب أخوه أيضا فكتب إليهما فهمت ما ذكرتما فاعتمدا في دينكما على كل مسن في حبنا وكل كثير القدم في أمرنا فإنهم كافوكما إن شاء الله تعالى فتأمل وحاصل ما يستفاد من تلك الأمارات المذكورة عدم الاعتبار بمطلق الوثوق ولو كان حاصلا من غير الإمامي ولكن الانصاف أنها لا تدل على ما ذكرت لإمكان الجواب عنها أما الجواب عن آية الركون أولا فبأن المتبادر عرفا من الظالم من يظلم غيره كظالمي آل محمد صلى الله عليه وآله وغيرهم من أهل الظلم والجور على الناس بأي نوع كان من الظلم والظالم على نفسه كالفساق في مثل لا يعد في العرف ظالما فلا دلالة فيها على عدم قبول خبر الفاسق و ثانيا وإن سلمنا صدقه على الظالم على نفسه أيضا لكن نقول إن الركون المنهي عنه هو الميل والمحبة البر ولا منافاة بين عدم الميل وبين قبول خبره إذا كان محترزا عن الكذب وإن كان فاسقا بسائر أعضائه وجوارحه وأما عن آية النبأ فبأنا نقول إن المراد بالتبين فيها هو الأعم من التبين العلمي والقرينة على ذلك موجودة توضيح ذلك أن الآية الشريفة إما أن نقول باعتبار المفهوم فيها أو لا أما على القول به كما هو مختار الشهيد الثاني والأردبيلي وصاحبي المدارك والمعالم لا بد أن نقول أن يكون التبين فيها أعم من العلمي والظني لأن المفهوم هو وجوب قبول خبر العادل مطلقا سواء حصل منه الوثوق أم لا وهذا لا يناسب إلا على تعميم التبين بالعلمي والظني إذ على القول بكون المراد بالتبين هو التبين العلمي لا يحصل من خبر العادل إلا الوثوق والاطمئنان فلا يشمل خبر العادل الذي لم يفد الوثوق فعلى هذا يكون المراد بالجهالة في الآية هو الجهالة العرفية التي يحصل منها العلمي والوثوق وأما على القول بعدم اعتبار المفهوم في الآية فكذلك لا بد أن يكون المراد بالتبين التبين بالمعنى الأعم لأنه وإن نقل عدم المفهوم للآية إلا أنه لا إشكال في اعتبار قبول خبر العادل إذا أفاد الوثوق والاطمئنان بل يمكن ادعاء الإجماع على ذلك وذلك يدل أيضا على كون المراد بالتبين هو التبين بالمعنى الأعم لا العلمي فقط لأن التبين الوثوقي يكفي في دفع الجهالة وخوف الندم والقول باختصاص التبين هو الأكثر هنا

بالعلمي

بالعلمي لا يلائم اعتبار خبر العادل المفيد للوثوق فتأمل وحاصل أنه على كلا التقديرين لا إشكال في وجود القرينة على كون المراد بالتبين هو الأعم منه ومن الظني ففي الأول اعتبار المفهوم أوضح قرينة على ذلك وفي الثاني كون قول العادل المفيد للوثوق معتبرا بالإجماع وأما الجواب عن الشهرة فبأن المراد منها إن كان هو المعنى المصطلح منها فلا إشكال في كونها من الشهرات التي لا أصل لها لأن القائل باعتبار العدالة في الراوي شرذمة من الأصحاب كما عرفت أساميهم آنفا وغيرهم من الأصحاب ما اعتبرها أحد منهم في الراوي فكيف يمكن ادعاء الشهرة مع كون الشهرة على خلاف ما ادعى الشهرة فيه وأيضا لم يكن المراد منها المعنى المصطلح المشهور لها كما هو الظاهر فنقول إن مراد مدعي الشهرة في المقام اعتبار العدالة قرينة على صدق الخبر كسائر القرائن الدالة على اعتبار وصدق الخبر كالإخبار بالشهرة ونحوها من الأمارات ولما كانت القرائن مهجورة مفقودة في ذلك الزمان وكانت العدالة قرينة على صدق الخبر غالبا فاعتبروها من هذه الحيثية لا أنها معتبرة فيه كاعتبارها في الشهادة أما الجواب عن الإجماع فبأن مراد مدعي الإجماع هو اعتبارها من باب القرينة وإن المراد من العدالة في المقام غير العدالة المعتبرة في الشهادة بل المراد منها هو التحرز عن الكذب الذي هو الموثق وإن كان فاسقا بسائر جوارحه أو اعتقاده وقد عرفت أن البهائي ره صرح في تعليقه على الرجال على أن الشيخ صرح بأن المراد بأن العدالة في الراوي هو التحرز عن الكذب فيعتبر قول من هذه صفته وإن كان فاسقا بجوارحه وادعى عمل الطائفة على أخبار جماعة هذه صفتهم وخرج ببعض الفاضل القمي ره في قوانينه فلا يدل الإجماع المدعى في المقام على اعتبار العدالة أصلا وأما الأخبار الدالة على اعتبارها في الراوي فالجواب عنها أما أولا فإن في تلك الأخبار وإن كان ظهور في بادي النظر على ذلك إلا أنها بعد ملاحظة الأخبار المتضافرة الدالة على اعتبار مطلق الوثوق سواء كان الراوي عادلا أم لا إماميا أو غيره لا يبقى ظهور في تلك الأخبار فلا بد من طرح ظاهرها إن كانت قابلة للصرف وإلا فلا بد من الطرح لعدم المكافئة لتلك الأخبار المتكاثرة الدالة على اعتبار مطلق الوثوق والاطمئنان من غير اعتبار العدالة فلا بأس أن نشير إلى بعضها مما هو المحصور فيه فنقول أما الرواية الدالة على عدم جواز أخذ المعالم

من غير الشيعة فيما انه لما كان غيرها غير مأمون عن الاهواء والاخبار عما هو موافق لمذهبه فلذا
نهى الامام عليه السلام عن الاخذ منه والا فالمانع من الاخذ على تقدير كونه مأمونا ومفيدا للوثوق
بخبره واما ما ذكره الشيخ في الفهرست من ان الاسكافي ترك رواياته لكونه عاملا بالقياس ففيه
ان الباعث على ترك العمل برواياته هو الخوف عن عمله بالاخبار المعتضدة بالقياس لانه لما كان يرى
العمل بالقياس فلا باس ان يعمل بالاخبار الضعاف المطابقة للقياس بان يكون عمله ببعض
الاخبار الضعيفة من جهة اعتضاده بالقياس كالاخبار الضعيفة المنجبرة ضعفها بالشهرة كان
تلك الاخبار المنجبرة بما كانت معمولا عند جملة من الاصحاب كله وكذلك الاخبار المنجبرة بالقياس تكون
معتبرا عنده فلذا ترك رواياته لا من جهة عدم عدالته فاذا عرفت ذلك تعذر حمل الاخبار الاخر
ايضا على نحو تلك المحامل المذكورة لانه اولى من الطرح فلا فائدة مهمة في اطالة الكلام وتفصيل
هذا المقام فصار حاصل الكلام ان الامارات المذكورة لا دلالة فيها على غير ما اعتبرناه من
اعتبار مطلق الوثوق سواء حصل من خبر الشيعة والامامية او غيرهما نعم يبقى الكلام في ان تحصيل
هذا الصنف من الاخبار الموثوق بها في مثل زماننا اي شيء يحصل فنقول لتحصيل هذا الصنف في
هذا الزمان وامثاله منحصر في امور ثلثة كلية واما القرائن الجزئية الحاصلة في موارد شخصية
فهي موكولة الى نظر الفقيه ولا معيار كلي لها بحيث يكون منضبطا تحت قاعدة كلية فللفقيه
ملاحظة المقامات الخاصة بالنسبة الى القرائن الجزئية على ما يقتضيه [illegible] فاما الثلاثة الكلية
احدها الشهرة الفتوائية فاذا رأينا فتوى المشهور على حكم خاص في مكان مخصوص مستنده
الى الخبر الوارد في الباب يحصل لنا الوثوق والاطمئنان بصدوره وهذا الخبر الذي استند اليه المشهور
في الفتوى وهذه موجودة في ايدينا وانما حصل ذلك بين كافة ارباب الفتاوى اعزهم الله تعالى
وثانيها ورود اخبار كثيرة متحدة المضمون في مورد خاص كالاخبار الواردة في حصول
الاستصحاب مثلا فانه يمكن القطع بصدور واحد من هذه الاخبار من الامام ع وهذه موجودة الى
يومنا اي ارباب اهل الحديث وثالثها ملاحظة احوال الرواة من العدالة فانه لما رأينا في تراجمهم
ذكر الاوصاف الكثيرة لهم كما ذكروا في ترجمة العمري وابنه انهما مأمونين فانه على الدين والدنيا

وما ورد في خصوص

وما ورد في خصوص زرارة انه لا يجوز رد ما يرويه عنا الى غير ذلك من الاوصاف والتوثيقات المذكورة
في بيان احوالهم فان ملاحظة تلك التوثيقات الكثيرة الواردة في خصوصهم يوجب حصول الوثوق بخبر من
هذا صفته وهذه ايضا موجودة بين كتب علماء الرجال وهذه هي القرائن الكلية المفيدة للوثوق بالخبر
وينبغي التنبيه هنا على امور احدها ان المراد بالوثوق هل هو الوثوق الشخصي او النوعي بمعنى انه لا
بد في قبول الخبر من حصول الوثوق من الخبر بالفعل ولو بمعاونة القرائن الخارجية او يكفي فيها
كون الراوي ثقة ولو لم يحصل الوثوق الآن من خبره بملاحظة الاشياء الخارجية واما مادة اجتماع
القسمين فلا اشكال في كونها معتبرا وهي حصول الوثوق منه فعلا مع كون الراوي ثقة اما القسم
الاول وهو حصول الوثوق فعلا ولو بمعاونة انضمام القرائن الخارجية ايضا انه لا اشكال فيه بل متفق عليه
مقطوع ثم يشكل الامر في القسم الثاني الذي هو مجرد كون الراوي ثقة وان لم يحصل الوثوق من خبره بملاحظة
القرائن الخارجية ويدل على حجيته ايضا اطلاقات بعض الاخبار الماضية الدالة على اعتبار الوثوق
في الراوي كما ورد في خصوص العمري وابنه حيث قال الامام ع في حقهما انهما ثقتان فما ادى اليك عني فعني
يؤديان وما قالا لك فعني يقولان فاسمع لهما واطعهما فانهما الثقتان المأمونان وكما ورد في بعض الاخبار
في حق زكريا بن آدم القمي ره المأمون على الدين والدنيا وكما ورد في حق يونس بن عبد الرحمن حيث قال
الراوي أفيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه ما احتاج اليه من معالم ديني فقال نعم الى غير ذلك مما دل على مجرد
كون الراوي ثقة في قبول خبره لكن الانصاف انه يمكن حمل هذه الاطلاقات على ما ذكرنا من اعتبار الوثوق
الفعلي كما هو واضح على المتأمل وثانيها ان الوثوق الذي اعتبرناه في قبول الخبر بحسب المفهوم واضح
لا غبار عليه وهو الذي يطمئن به النفس ويسكن اليه وتخلص عن التزلزل ويسمى العلم العرفي لا العا
وانما الكلام في ان مصداقه من الاخبار الموجودة في ايدينا هل هو كثير يكفي تمام الفقه ام لا وثالثها
الحق انه لو اعتبرنا الوثوق الشخصي ولو كان الراوي غير ثقة ولكن يحصل الوثوق بخبره ولو بملاحظة القرائن
الخارجية لا يكفي هذا القسم في تمام الفقه لان المعمول به من الاخبار ح يكون كثيرا في الغاية وهو الصحاح
والموثقات المصطلحة وبعض الحسان الذي يحصل منه الوثوق باعتبار القسم الآخر الذي هو كون
الراوي ثقة ولو لم يحصل الوثوق فعلا ولو بمعاونة القرائن وكذا الضعاف المنجبر ضعفها بالشهرة

وغيرها من الامارات المعتبرة في الجملة لا يبقى من الاخبار التي لا يعمل به الا اقل قليل بحيث لا يوجب نقصان
الفقه على تقدير عدم العمل به وعليك بالتامل التام في هذا المقام حتى يظهر لك جلية الحال في هذا المجال
وثالثها ان الاخبار التي يحصل منها الوثوق فعلا كما انها معتبرة في الاحكام الكلية فهل هي معتبرة في
الموضوعات ايضا ام لا فنقول يمكن ان يقال باعتبارها فيها ايضا كما يدل عليه وجوه ثلثة احدها اطلاق
المفهوم في اية النباء فان المفهوم منها وجوب قبول خبر العادل وهو باطلاقه شامل على الموضوعات ايضا
كاخبار العادل عن القبلة او الطهارة او النجاسة الى غير ذلك من الموضوعات الصرفة وثانيها بعض التعليلات
الواردة في الاخبار السابقة كما عرفت بعضها آنفا فان اطلاقها يشمل الموضوعات ايضا فان كون الشخص
ثقة او مامونا على الدين او الدنيا او غير ذلك من الاوصاف مطلقا شاملة لما نحن فيه ايضا
تتبع بعض الموارد الشخصية واستقرائها فانا اذا تتبعنا وجدنا قبول خبر الثقة في بعض الموارد الشخصية
واعتباره في نظر الشارع كما في الخبر الوارد في خصوص الاعتماد في دخول الوقت على اذان المؤذن اذا
كان ثقة وكما ورد في خصوص عزل الوكيل بشهادة العدل الواحد واخباره عن عزل الموكل فانهم
حكموا بانعزاله باخبار العدل الواحد وكما ورد في قبول خبر العادل في خصوص استبراء الامة في جواز
وطيها اذا اخبر العادل عن استبراء الامة فان اعتبار الشارع قول العادل في بعض تلك الموارد الشخصية
يشعر بجواز الاعتماد على قول الثقة مطلقا ولو في الموضوعات لكن الانصاف ان ما ذكر من الادلة على
حجية قول الثقة مطلقا لا يتم الا ما الايات فلما عرفت من عدم تمامية مفهومها واما التعليلات فانما ناظرة
الى القبول في الاحكام كما هو غير خفي على من تتبع الاخبار المعللة واما الموارد الشخصية فلا دلالة فيها على
الاعتماد ما في الباب انه يعلم قبول خبره في الموضوعات في تلك الموارد لقيام الدليل الخاص على اعتباره
فيها فلا يتعدى من مورد النص الى غيره هذا تمام الكلام في تقادير الاجماع والرابع من الادلة الدالة على حجية
الظنون الخاصة المطلقة وتقرير ذلك بوجهين احدهما تقريره بحيث يختص بحجية الخبر فقط ولو بعموم
المستدل وثانيهما تقريره بحيث يعم مفاده مطلق الظن والخبر من جملة افراده اما الاول فيتوقف
وجوه تلثة الاول منها ما يحتاج اثبات المطلب به على مقدمات ثلثة المقدمة الاولى انه لا شك ولا شبهة
ان تلك الاخبار المودعة في الكتب المعروفة اغلبها قطعية الصدور بحيث يعد منكره مكابرا ويشهد

على ذلك ملاحظة كلمات العلماء رضوان الله عليهم في اصحاب الحديث فيها ان تلك الاخبار الموجودة
الآن في ايدينا ليست حالها كحال ساير الاخبار المنسوبة لشدة الاعتناء بها بحيث يكون اغلبها كان بين يدي
الرواة قد تحملوا مشقة كثيرة في ضبطها وتدوينها وجمعها وهذه الاخبار مما سهروا الاعين في
تصحيحها واتعبوا الابدان في تنقيحها وهجروا اوطان البلدان وتركوا الاولاد والنسوان في تحصيلها فمع
ذلك كله كيف لا تكون مقطوعة الصدور ومع ان الرواة قد بالغوا في جميع تلك المراتب غاية المبالغة
وان كتاب التمييز قد وصل الى نظر الامام عم وصحح عليه السلم ذلك الكتاب وكتاب يونس بن عبد الرحمن
وعلل الفضل بن شاذان قد وصلا الى نظر العسكري عم فاثنا عشر مع ان اخبار تلك الكتب الثلثة موجودة
في كتب المشايخ الثلثة ايضا وقال صاحب المعالم واعلم ان اثر الاجازة بالنسبة الى العمل انما يظهر حيث لا
يكون متعلقها معلوما بالتواتر ونحوه ككتب اخبار في الاربعة فانها متواترة اجمالا والعلم بصحة مضامينها
تفصيلا يستفاد من قرائن الاحوال ولا مدخل للاجازة فيه غالبا وانما فائدتها حينئذ ابقاء اتصال
سلسلة الاسناد بالنبي والائمة عم وذلك امر مطلوب مرغوب اليه للتيمن كما لا يخفى وقال شيخنا البهائي
في وجيزته ان اغلب تلك الاخبار والاحاديث وقد رفعها الى الائمة الاثني عشر صلوات الله عليهم
اجمعين مع ان المشايخ الثلثة قد ذكروا في ديباجة كتبها ان الاخبار التي ذكرناها في تلك الكتب ليست
الا الاخبار المعتبرة التي ناخذ ها حجة بيننا وبين ربنا وما ذكرنا في تلك الكتب الا الاخبار الصحيحة التي عليها
بناء عملنا ويشهد على ما ادعيناه من كون اغلب الاخبار قطعية الصدور وانه مع ملاحظة حال الرواة فانهم
كانوا يتحملون المشاق في تصحيح الروايات وتنقيحها ولم يكتفوا بمجرد الوجادة في الكتب حذرا من كون ذلك الكتاب
مدسوسا فيه من بعض الكذابين بل كان بنائهم على سماع الرواية عن الشيخ او قرائتها عليه ولذا لم يرو علي
ابن فضال كتب ابي الحسن عم مع مقابلتها عليه وانما يرويها عن اخويه احمد ومحمد عن ابيه واعتذر عن ذلك
بانه يوم مقابلته الحديث مع ابيه كان صغير السن اكثر معرفة بالروايات فقراها على اخويه ثانيا وقد عرفت
بعض الاخبار الدالة على عدم اعتنائهم بمجرد الوجادة كرواية احمد بن محمد بن عيسى وروايته احمد ومن عم
ايوب بن نوح وكذلك ملاحظة ما ورد عنهم عم في شان بعض الرواة كزرارة واضرابه حتى قال الامام عم
لولا هؤلاء لاندرست آثار النبوة ونقل في شان العياشي الذي هو من اجلة علماء الرواة ان مبيته كالمسجد

بين ناسخ للاخبار وقارئ ومقابل وان صرف ثلثمائة وبنا وصلت الينا من ترك ابيه في جميع الاخبار والجواز
وبالجملة فان هذا امر ظاهر لا يحتاج الى الاثبات سيما بعد الرجعة الى علم الرجال والاطلاع على احوالهم ومن له
زيادة خبرة في علم الرجال فله زيادة وثوق بالاخبار **المقدمة الثانية** انه لما كان غلب تلك الاخبار
مظنونة الصدور فيجب العمل بجميع تلك الاخبار من باب الاحتياط مراعاة للعلم الاجمالي المتحقق للمكلف وليس
من قبيل اشتباه الكثير بالكثير بعنوان عين الشبهة المحصورة او في حكمها مع الاختلاف فيه وعلى كل من القولين
يجب الاخذ بجميع اطراف الشبهة كما في سائر الموارد المشتبهة في الموضوعات كاشتباه القبلة او الاحكام كاشتباه
الظهر والجمعة ولازم ذلك العمل بجميع الاخبار كما عمل به الاخبارية من غير فرق بين الصحيح والضعيف
المقدمة الثالثة انه لما كان العمل بجميع الاخبار مستلزما للعسر والحرج لاستلزامه زيادة التكليف
او خلاف الاجماع فيجب العمل بكل خبر مظنون الصدور فان قلت لا شك ولا شبهة في الان ما بين تلك
الاخبار الموجودة في ايدينا اخبار مدسوسة دسها الكذابون كما قال النبي ص كثرت على الكذابة وقال
الرضا ع ان ابا الخطاب عليه اللعنة قد دس اخبارا كاذبة على اخبار ابي وغير ذلك من الاخبار الواردة
في الباب فمع وجود تلك الاخبار فلا يثبت وجوب العمل بتلك الاخبار قلنا اولا لا نسلم وجود العلم
الاجمالي الان بوجود تلك الاخبار الكاذبة في ما بين الاخبار لان الاخبار المدونة في الكتب الان بعينه
كلها صدر وفيها بعد النقل والانتخاب فكل ما كان من الاخبار الكاذبة المدسوسة قد اخرجوها من
الاخبار عند المدونين بالنقل والانتخاب وثانيا لو سلمنا وجودها ايضا الان لكن نقول انه يكون ما نحن
فيه من قبيل اشتباه القليل بالكثير فلا يقدح ذلك في العمل بالاخبار المدونة ثم يرد عليه اولا ان نطعن
اغلب الاحكام سلمنا اختيار العلم الاجمالي ايضا سلم وقيام الظن مقام العلم عند عدم امكانه او عدم وجوبه
ايضا سلم لكن نتيجة ذلك ليست اعمال الظن في سلسلة الاخبار بل لازم ذلك العمل بكل امارة بها الحكم الواقعي
اما مطلقا او الصادر عن اهل العصمة لان المكلف به المشتبه الذي يجب الامتثال به ليس هو قول
المعصوم صلوات الله عليه من حيث هو قول اهل العصمة كما تشعر الاحكام لا موضوعا لها فالواجب اما
الاحتياط او اعمال الظن فيه والا لم نقل بوجوب الاحتياط لما سيذكر فيجب اعمال الظن والعمل بكل ما
يظن كونه حكم الله الواقعي او الصادر منهم وما هذا الا قول بالظن المطلق ومرجعه الى الدليل الرابع

المعروف

المعروف وملخص الايراد ان تلك المقدمات لا تنتج ما تعلق به غرضه من النتيجة وانما ينتج ذلك لو كان المكلف
به في المقدمة هو قول اهل العصمة من حيث هو ولا دليل عليه بل ينتج ما ذكرنا فان قلت ان دائرة العلم
الاجمالي منحصر مخصص في الاخبار فلا مقتضي للعمل بما عداها قلنا اولا ان العلم الاجمالي كما هو موجود في
الاخبار كذلك موجود في سائر الامارات من الشهرات والاجماعات المنقولة ونحوها من الامارات وثانيا
على تقدير الانحصار عندنا ان ضم صنف من الاخبار التي لا علم اجمالي فيها بينهما الى سائر الامارات احقق
للعلم الاجمالي بلا ريب وهذا العلم الاجمالي يجب الامتثال به بان فرضنا حسنة او ستة من الاخبار
التي لا يحصل العلم الاجمالي بحصول التكليف بها مع الشهرات والاجماعات المنقولة وعدم ظهور الخلاف
او الاختلاف وغير ذلك من الامارات فلا اشكال في حصول العلم الاجمالي بالتكليف فيظهر من ذلك
ان الموجب للعلم الاجمالي هو الكثرة المطلقة لا كثرة الاخبار فقط فمن اي شيء حصلت الكثرة يحصل
العلم الاجمالي ايضا فلا مدخلية للكثرة الاخبار فقط وثانيا ان الدليل اعم من المدعى لان المدعى هو
اثبات وجوب العمل بالاخبار المظنونة الصدور ودون الاخبار التي كان صدورها مشكوكا او موهوما
وان كان صدورها مظنونا لانطباق امارة اخرى عليه كالشهرة ونحوها والدليل يثبت العمل به لان مقتضى
الدليل هو العمل بكل ما هو اقرب للاحتياط الكلي وما كان من الاخبار مراده مظنونا من جهة انطباقه
بالشهرة وان كان راوي الخبر مثل وهب بن وهب الذي قد قيل في حقه انه اكذب البرية لا اشكال في
حصول الظن بكونه مطابقا للواقع فيجب العمل به مع انه ليس مشمولا للدليل المذكور اللهم الا ان
يدعى ان المراد به اثبات وجوب العمل بالخبر المظنون الصدور بنفسه او بمرادفه وهنا الظن بالصدور
موجود غاية الامر ان مناط هذا الخبر مشكوك الصدور وانه مظنونة الصدور ولو بمعاونة اخرى وصحة
يحتمل ان يكون مراد المستدل هو العمل بما هو مظنون الصدور ودون ما لا تشخيصا فانه اذا كانت
الشهرة مطابقة لمضمون الخبر الضعيف فيستكشف ذلك عن وجود خبر مظنون الصدور والذي هو
المستند للشهرة ولكنه لم يصل الينا فيكون العمل ح ايضا على الخبر المظنون الصدور اجمالا وثالثا ان
الدليل اخص من المدعى اذ العلم الاجمالي انما يثبت وجوب العمل بالاخبار التي تثبت بها التكاليف الالزامية
لا نفي التكليف لان هو المطابق للاحتياط وانما يدل على نفي الجزئية او الشرطية فلا دلالة فيه على اعتبار

عنه

لانا لعلمنا بمخالفه للاحتياط فان قلت اذا ثبت وجوب العمل على التكاليف الالزامية فيتم المطلوب في
عدم القول بالفصل كما عرفت نظيره في آية النفر فان آية النفر قد دلت على وجوب العمل بما يتحقق فيه
الانذار الذي هو الوجوب والحرمة فثبت عدم وجوب العمل بغيره بعدم القول بالفصل قلنا هذا انما
لا يتم ذلك لو كان عنوان العمل بالخبر في الالزاميات ليس كذلك اذ لم يثبت اعتبار خبر الواحد في كثير
في الالزاميات حتى يثبت ان الحكم الشرعي في خصوص الاخبار واحد وانما عمل به لاجل الاحتياط وهذا
وجوب عرضي لا يجري هذا الاحتياط في غيره فكيف يمكن اتمام المدعى به وبعبارة اخرى ان الاجماع المركب
انما هو في الاحكام الشرعية الاصلية لا العقلية والثاني من وجوه تقرير العقل ما ذكره الفاضل التوني
ره في الوافية قال انا نقطع ببقاء التكليف الى يوم القيمة سيما بالاصول الضرورية كالصلوة والزكوة
والحج والمتاجر والانكحة ونحوها ان جل اجزائها وشرائطها وموانعها وما يتعلق بها انما ثبت بالخبر الغير القطعي
بحيث يقطع بخروج حقايق هذه الامور عن كونها هذه الامور عند ترك العمل بخبر الواحد ومن انكر ذلك
فانما ينكره باللسان وقلبه مطمئن بالايمان ثم قال بعد جملة من الكلام للعمل بخبر الواحد في هذا الزمان
شرائطها جميعها وجود الخبر في الكتب المعتمدة كالكافي والفقيه والتهذيب ونحوها مع عمل جمع منهم من غير رد
ظاهر ولا معارض بما هو اقوى منها سواء كان الراوي عدلا ام لا الى آخر كلامه ودعوى صحة اثبات
حجية خبر الواحد الذي يكون موجودا في الكتب الاصولية الضرورية المعتمدة ولم يكن الخبر شاذا امره كما
بين الطائفة ويرد عليه اولا ان الفاظ الاصول الضرورية مجملات عندك كما هو احد
القولين في الفاظ العبادات بمعنى ان مذهبك في مسئلة كون الفاظ العبادات اسامي للصحيح او للاعم
هو كونها اسامي للصحيح الذي هو لازمه القول بالاجمال او مطلقات لكنها واردة في مورد حكم اخر
وهي ح كالمجملات كما هو القول الاخر فيها لان بعضهم قال بكونها اسامي للاعم ومع ذلك قال بكونها
مجملات ايضا لكون المطلقات مثل قوله اقيموا الصلوة مثلا واردة في مقام بيان حكم اخر كبيان اصل اثبات
تشريع الصلوة والحج مثلا ومع ذلك قال لنا في مسئلة البرائة والاحتياط هل هو البرائة او الا
حتياط فانه كان البناء على الاجمال على تقدير كونها اسامي للصحيح او على ما في حكم الاجمال على تقدير كونها
اسامي للاعم لكن مع القول بكون المطلقات واردة في مقام حكم اخر ولم يكن بنائه على البرائة ايضا فالازم

الفاضل التوني

ح يحتمل الواقعة والاحتياط باتيان كل ما احتمل جزئيته او شرطيته او اعمال الظن واتيان كل ما
يظن جزئيته وشرطيته حتى القول بعدم وجوب الاحتياط الكلي للعسر والحرج وما هذا الا قول
باعتبار الظن المطلق وان كان البناء على الاطلاق على كونها اسامي للاعم ولم يكن المطلقات واردة
في مورد حكم اخر فلا لزوم الاقتصاد في تقييد تلك المطلقات على ما يلزم من ترك العمل به العلم بالمخالفة
القطعية وهذا العلم بما ينتفي بالعمل بصنف مما عمل به فلا معنى للتعدي الى كل ما يجمع فيه شروط
العمل التي جعلها الى اثني عشر فاخراج صنف من الاخبار الموجودة في الكتب المعتمدة كالكافي
لا يضر اصلا ودعوى ان العلم الاجمالي موجود فيما بين هذه الاخبار فيجب التعدي فيها او دعوى
وجوده في المشروط بالشرائط المذكورة بحيث لو لم يعلم بعضها حصل العلم بالمخالفة وعدم وجود
في سائر الامارات ولو بانضمامها الى بعض تلك الاخبار خروج عن الانصاف اذ يحتمل العلم الاجمالي
كثيرة الامارات الظنية وبالجملة اذا لتحديد بهذا الحكم الحد لا يدل عليه شيء اصلا والعقل معزول
عن ادراك هذه المرحلة وثانيا ان هذا الدليل يجري في الاخبار المثبتة للتكاليف ولا يجري في
النافية لها ويتمه بالاجماع المركب قد سمعت ما فيه فتدبر والثالث ما ذكره الفاضل النحرير الشيخ
محمد علي اسد صاحب في حاشيته على المعالم قال لك الاخبار القطعية والاجماع المعلوم من الشيعة
على وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة بل ذلك مما اتفقت عليه الامة وان وقع هناك خلاف في موضوع
السنة لان السنة عند الاصوليين هو قول المعصوم او فعله او تقريره وعند العامة هو قول النبي صلى
الله عليه وآله وزاد بعضهم قول الصحابة والتابعين وذلك اي الخلاف في موضوع السنة مما لا ربط
له بالمقام وح نقول ان امكن حصول العلم بالحكم الواقعي من الرجوع اليها في الغالب تعين الرجوع اليها
و تعين الاخذ به وان انسد سبيل العلم وكان هناك طريق قطعي في كيفية الرجوع اليها تعين الاخذ به والا
فالعمل بالظن كونه مخاطبا واسنة ولا يتعدى الى غيرها وبيان كلامه ره لا يتم من نظر وتامل وتحقيق
ذلك ان يتوقف على تشقيق كلامه وبيان ان المراد من وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة ما
هو اما الكتاب فحاله واضح لا كلام لنا فيه لانه عبارة عما بين الدفتين ثم لنا كلام في السنة
فنقول ان مراده من السنة هو المعنى المعروف في السنة الاصوليين وهو ما ذكرناه من

بصنفح

كلام الشيخ محمد تقي في حاشيته

دعوه

من قول المعصوم او فعله او تقريره او الاعم منها كى السنة الذي هو الخبر والحديث وان كان
هو الاول ح نقول ان مراده هل هو وجوب الرجوع اليهما بعنوان الموضوعية بان تكون الكتاب والسنة
موضوعا يترتب عليه الاحكام او بعنوان المرآتية والطريقية الى الواقع فان كان الاول فهو واضح
الفساد لانه لا دليل على ذلك الا ان يكون مراده ذلك ايضا لان شأنه اجل من ان يتفوه بمثل
ذلك لكون هذا الكلام في غاية السقوط وان كان الثاني فنقول مراده من ذلك اي من كونهما
مرجعا هل هو ادعاء ذلك بعنوان الانحصار بان يكون الطريق المجعول من قبل الشارع بالنسبة
الى الوصول بالاحكام الواقعية منحصرا على الكتاب والسنة اولا وعلى الثاني بان لا يكون الطريق
منحصرا عليهما بل كل ما يقطع به بالحكم الواقعي يجب الاخذ به والعمل على مقتضاه فاذا انسد سبيل القطع فيقوم
الظن مقامه فكلما يحصل منه الظن بالاحكام الواقعية فهو حجة وهذا هو القول بالظن المطلق فح
لا معنى لرجوعه عن الطريق المعروف الى اثبات حجية الظن المطلق الذي هو دليل الانسداد المتداول
في كتب القوم الى هذا الطريق مع ان ظاهره يفيد الانحصار الذي هو غير مراد للمستدل ايضا وعلى
الاول بان يكون دعواه انحصار الطريق الى الواقع اليهما فنقول اولا ان دعوى الانحصار مما لا يسمع
لوضوح بطلانه لانا نرى كون العقل ايضا طريقا الى الواقع لانه من جملة الادلة عند الكل الا من شذ
وثانيا ان كل ما يكون طريقا الى الواقع من الامارات من الشهرة وغيرها بعنوان القطع واجب الاتباع
ايضا فاذا كان العقل وغيره من الامارات طريقا الى الواقع في صورة القطع فيكون الظن قائما مقامهما
عند انسداد سبيل العلم وليس هذا الا القول بالظن المطلق وثالثا لو سلمنا دعوى الانحصار منه
لا يجديه نفعا ايضا لان الشهرة وغيرها من الامارات في اغلب الموارد تكون كاشفة عن السنة ايضا
الا اذا انعقدت الشهرة في مسئلة على عدم وجود نص ظاهر فنقطع ان للعلماء فيها مدركا لذلك وقد
وصل اليهم من سيدهم لانهم لا يجترئون بالفتوى من دون دليل كما في مسئلة حرمة نبش القبر وفي
مسئلة نجاسة عرق الجنب من الحرام وفي وجوب الكفارة للنوم الثالث في شهر رمضان فان تلك
المسائل قد انعقدت عليها الشهرة من دون نص معتبر فيها فنعلم انما فيها يكشف عن وجود السنة في
خصوص المسائل والا لا تكون المسائل المذكورة مشهورة بينهم مع كونها من التعبديات التي لا مجال للعقل

فيها

المطلق

فيها اذا كانت الشهرة واخواتها من الامارات كاشفة عن السنة ظنا فهذا استدلال بحجية الظن
في الاحكام الواقعية فلا يبقى فرق بينك وبين ارباب الظنون المطلقة الا في بعض الامارات الناظرة
الى الواقع اولا وبالذات كالقياس والاولوية والشهرة في بعض الموارد كما اذا انعقدت في
المسائل العقلية كما في مسئلة وجوب المقدمة لكن هذا الفرق ايضا في بادي النظر والا فلا فرق بين
الامارات كلها في الكشف عن السنة لان الظن بالواقع لا ينفك عن الظن بالحكم الصادر منهم ع فيما
لو كانت المسئلة من العامة البلوى بعد انضمام مقدمة خارجية وهي ان جميع الاحكام الواقعية
صدرت عن النبي ص على الامة ولو على بعضها كما اخبر المعصومون صلوات الله وسلامه عليهم فاذا حصل
القطع بالواقع بامارة من الامارات ولو كان من القياس وذلك يكشف عن صدور ذلك الحكم من النبي ص
في تلك الواقعة فالظن بالواقع لا ينفك عن الظن بالحكم الصادر فعلى هذا لم يبق فرق بينك وبين
ارباب الظنون المطلقة ابدا هذا كله اذا كان مراده من السنة هو المعنى المصطلح المعروف فان الرواية
ما يحكى عن قول المعصوم ع الذي هو الخبر والحديث بمعنى ان مراده من مرجعية السنة هو مرجعية الخبر
فح نقول ان المراد من الخبر هل هو الخبر الظني او القطعي فان كان الاول فدعوى اجماع الشيعة على كونه
مرجعا ممنوع فضلا عن كونه ضروريا وانما هو امر نظري وان ادعى الشيخ الاجماع على ذلك لكنه لا
يصير المسئلة ضرورية وان كان الثاني فح يقال ان المراد من القطعي هل هو القطعي عندنا او في
الواقع فعلى الاول فهذا احسن في الجملة لكن لا ينفعنا في المقام لفقد العلم بما يكتفى به في الفقه لكون
القطعيات في غاية القلة فلا فائدة في اثبات مرجعيتها الناصح وعلى الثاني اي بما يحكى عن قول المعصوم ع
او فعله او تقريره في الواقع نفسه فاولا انه لا دليل على كون القطعيات الواقعية التي حصل القطع بها با
لتواتر ونحوه على اصحاب الائمة حجة لنا بان يجب علينا السعي والاجتهاد في تحصيل قطعياتهم وثانيا
على فرض التسليم فاذا انسد سبيل العلم الى تلك القطعيات فلا بد من قيام الظن مقامها وهذا
هو المطلوب وهذا تمام الكلام في المقامات الثلثة للعقل ولا يخفى عليك ان دليل العقل بهذا الوجه
المذكور لو تم لدل على حجية الصنف الخاص الذي قد قلنا باستفادة حجيته من الآيات والاخبار
والاجماعات وهو الخبر الموثوق بصدوره لا مطلق الخبر اما النقض الاول فلان حجناه على حجية

على حجية الاخبار المظنونة الصدور والصنف المذكور اخص منه فيدل على حجيته قطعا واما تقرير الفاضل
المزبور فلان مراده باثبات حجية الاخبار الموجودة في الكتب المعتمدة التي لم يكن بنادرة منه وكما بين الطائفة
ولا اشكال في دخول الصنف المذكور تحت مراده قطعا واما تقرير الفاضل البحراني الشيخ محمد تقي فكذلك
لان مقصوده اثبات حجية كل ظن ما تركه كونه سنة والصنف المذكور داخل تحته مقطوع الحجية عنده وهذا
الصنف المذكور كثير يكتفى به في تمام الفقه انه لا مزيد على تحت الاخبار الضعيفة المنجبرة بالشهرة والا
جماع المنقول وعدم ظهور الخلاف وغيرها من الامارات الجابرة لضعف السند لحصول الوثوق بها
بالصدور ويعد الاخبار بتلك الامارات لا سيما اذا قلنا بحجية الوثوق النوعي ايضا اي الاخبار التي رواتها
ثقة وان لم يحصل الوثوق من جرم فعلا الا ترى صاحب المعالم قد اكتفى في تمام الفقه بالخبر الصحيح المزكى
بتزكية عدلين وكذا لصاحب المدارك والمحقق قد اكتفى في تمامه بالاخبار المقبولة عند الاصحاب و
الحاصل ان الصنف المذكور اعني الخبر الموثوق يكفي في تمام الفقه فان قلت انها اي الاخبار الموثوقة
بالصدور وان كانت كثيرة لكن تحصل الاطمئنان والوثوق في اغلب المسائل الفرعية المستنبطة من
هذا الصنف من الاخبار ومع ان هذه المرتبة من الوثوق في الاحكام في غاية القلة قلنا ان عدم الوثوق بالا
حكام الفرعية المستنبطة منها انما جاء من ضم سائر الاصول التي كان البناء على اعتباره لا من باب
الظن فضلا عن الوثوق كاصالة الحقيقة واصالة عدم السقط واصالة عدم الزيادة واصالة
عدم النقيصة ونحوها وبعبارة اخرى ان حصول الوثوق من الاخبار يتوقف على احراز جهة الاصالة
وجهة الصدور ووجه الصدور لما كان احراز جهة الاصالة ووجه الصدور متوقفا على اعمال تلك الا
صول التعبدية لذا لم يحصل الوثوق بالاحكام الفرعية المستنبطة منها وان كان بحسب الصدور موثوقا
والحاصل ان كان هذا الصنف كثيرا بحيث يكتفى به في تمام الفقه ويرتفع به العلم الاجمالي فيها والا فلا بد من
التعدي الى سائر الامارات والاحتياج الى الدليل الرابع المعروف فح ان قلنا بكون نتيجته قضية لا بشرط الاستناد
مطلقة فلا بد من التعدي الى سائر الامارات والاحتياج الى الدليل الاخذ بجميع اقسام الظنون من اي
سبب حصل فح يشكل اخراج القياس في غاية الاشكال وان قلنا بكونها قضية مهملة فح يكون
مفاده حجية الظن في الجملة فلا يجوز الاخذ بازيد من قدر الحاجة وهو ما يكتفى به في تمام الفقه فكل

مرتبة

مراتب

فكل مرتبة من مراتب الظن يحصل بها قدر الحاجة لا يجوز التعدي منه الى غيره فلا بد من ملاحظة
الظنون بحسب القوة فكلما كانت القوة فيها ازيد يجب تقديمه على غيره ولا يجوز التعدي من القوي الى
غيره وذلك لان الداعي الى اخذ الظن حجة هو عدم امكان تحصيل العلم لانسداد سبيل العلم في زماننا
فكلما كان اقرب الى العلم فلا بد من اخذه وهكذا بمعنى ان المدار في اخذ الظن القوي هو ملاحظة
مراتب الظن في القوة والضعف لا ملاحظة اسبابه كما فعله صاحب المعالم حيث جعل خبر العادل مقدما
على غيره لما عرفت من ان المطلوب الواقعي هو العلم ولما كان سبيله منسدا فلا بد من اخذ ما هو اقرب منه
منه درجا وهكذا فكل امارة يحصل منه الظن الاقوى من غيره فالواجب تقديمه على غيره حتى الاولوية
الجلية التي تعد في كلمات جملة من الفقهاء قطعية التي عمل بها ادنى الظنون الخاصة كالاولوية
اعتبار الظن في افعال الصلوة بالنسبة الى اعتباره في ركعاتها التي تمسك بها مثل صاحب ك فانه استدل
على اعتبار الظن في الافعال بالاولوية لان الشارع المقدس لما جعل الظن في الركعات التي تشتمل جملة من
الافعال حجة فجعل اعتباره في اجزاء الركعات بالطريق الاولى وكذا للاولوية الدم المعفو عنه الكلام صح
المختلط بالماء وكان مجموعهما اقل من درهم بالنسبة الى نفس الدم بطريق الاولوية لانه لما جعل نفس
الدم القليل من الدرهم معفوا فعفوه عما كان اقل منه مع الاختلاط بالماء اولى وكالاولوية الحكم
في ذات البعل بالنسبة الى المعتدة الرجعية في كون وطئها او عقدها الحرمة المؤبدة فانه استدل الى
الحرمة في ذات البعل ابدا الا الاولوية بالنسبة الى المعتدة كما تمسك به بعضهم ايضا فح فلا بد من الملاحظة
ان الخبر الموثوق به الذي قد قلنا بحجيته بمقتضى الادلة المذكورة سابقا مع ضم بعض الامارات
التي اثبتنا حجيتها بانضمام الدليل الرابع كالشهرة والاولوية الجلية وغيرهما من الامارات هل
يكفي في تمام الفقه او لا وعلى تقدير عدم الاكتفاء يمكن ان نقول بجواز التعدي الى ما ثبت اعتبار امارة
خاصة بالخبر الموثوق بالصدور وبالامارات التي قد اعتبرناها بالدليل الرابع بمعنى الاستفادة
من الخبر الموثوق بالصدور من اعتبار عنوان عام دال على اعتبار الخبر او صنف خاص منه وان لم يكن
مفاده في الاحكام الفرعية موثوقا به كالخبر الذي رواه الصدوق في اكمال الدين والشيخ في كتاب
الغيبة والطبرسي في الاحتجاج والكشي في رجاله بسند عال صحيح قال سألت محمد بن عثمان العمري

رضوان الله عليه ان يوصل لي كتابا قد سئلت فيه عن مسائل اشكلت علي فورد في التوقيع بخط مولانا
صاحب الامر (الزمان) صلوات الله عليه الى ان قال واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم على الله فهو حجج
حجتي عليكم وانا حجة الله عليهم فان هذا الخبر الموثق بالصدور يستفاد منه جواز الرجوع الى الرواة
وكالخبر الذي رواه في المحاسن عن الباقر عليه السلام وانه حديث واحد تعلمه من صادق في حلال او حرام خير
لك مما طلعت عليه الشمس حتى تغرب وكما رواه في الجامع عن الباقر عليه السلام قال حديث واحد تأخذه من
صادق خير لك من الدنيا والآخرة وامثال ذلك من الاخبار الدالة على جواز الرجوع الى الخبر الصادق
وان لم يكن مفاد خبر الصدوق (الصادق) في الاحكام الفرعية حجة فاتضح انه يمكن ان يقال ان كل واحد من تلك
وان كان قاصرا في افادة اعتبار عنوان عام لكن استنباط اعتبار العنوان العام من ملاحظة جميعها
بسبب كثرتها وتظافرها يمكن القطع باعتبار واحد منها لا بعينها كما قيل في اخبار الاستصحاب وربما
يناقش في الخبر الاول بان المنساق منه اعتبار قول الرواة وجواز الرجوع الى اقوالهم انما هو في الاحكام
الفرعية فقط لا الاعم منها ومن الاصولية كما يمكن المناقشة في جميعها بان هذا انما يتم على تقدير جواز الا
كتفاء بخبر الواحد في المسائل الاصولية مع ان المشهور عدم جواز اثبات المسئلة الاصولية بخبر الواحد
بل نقل ادعاء الاجماع على المنع من صاحب الذخيرة وعليك بالتامل التام في هذا المقام فانه من مزال
الاقدام هذا تمام الكلام في الادلة الاربعة الدالة على حجية خصوص خبر الواحد واما الثاني فيما يدل
على اعتبار الظن ومن جملة مصاديقه خبر الواحد فلا دليل على هذا المطلب من الكتاب والسنة والاجماع
بل انحصر دليله على العقل وتقريره ذلك بوجوه الاول ما تمسك به جماعة منهم من العامة والخاصة ومنهم ٣
العلامة ره في النهاية من ان مخالفة ما ظنه المجتهد حكم الله تعالى مظنة الضرر وكل ما فيه مظنة الضرر يجب
الاجتناب عنه عقلا فمخالفة ما ظنه المجتهد حكم الله يجب الاجتناب عنه اما الصغرى فلان الظن بكون
الفعل واجبا او حراما مستلزما للظن باستحقاق العقاب عند المخالفة او عروض المفسدة الكامنة فيه
لان الاوامر والنواهي عند الامامية للمصالح والمفاسد الكامنة والواردة على سبيل منع الخلو لا
جماع كلا الفريقين على مذهب العدلية القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين ولا حاصل منه في بيان
كلا منهما وجها مستقلا والامكان بينهما يتصور على مذهب الاشاعرة المنكرين للتحسين والتقبيح

العقليين

٢٠٥

العقليين والرد وبدونا ظاهر البيان اما الكبرى فلدلالة العقل المستقل عليه بل هذه القاعدة هي مبنى
الدين اذ بها يثبت معرفة الله لابتنائه على وجوب شكر المنعم المتوقف على معرفة نفس المنعم لئلا
يوصف بما لا يليق بجلاله لان الشكر عبارة عن وصف المنعم بالاوصاف الجميلة والاخلاق الحسنة
وهذا لا يتم الا بعد معرفة المنعم لانه قبل المعرفة قد يوصف باوصاف لا يليق بجلاله ولا يرضى
المنعم بذلك كوصفه تعالى بالجسمية والعرضية ونحوها من الصفات السلبية مثلا وكذا بها
يثبت معرفة النبي صلى الله عليه وآله لابتنائه على وجوب النظر بالمعجزات الصادرة عن النبي صلى الله عليه وآله
فانه لو لم يجب النظر الى المعجزات بتلك القاعدة لم يثبت معرفة النبي صلى الله عليه وآله وقد نوقش
في كلتا مقدمتي الدليل اي صغراه وكبراه اما الكبرى فقد يناقش فيها تارة بمنع الكبرى وبدعوى ان
دفع الضرر المظنون غير واجب بل هو اولى نظرا الى حسن الاحتياط وهذا المانع هو الحاجبي ولا يجب
منه لمنعه مبناه وهو التحسين والتقبيح العقليين وفساده كفساد مبناه ضروري اذ قد اثبتنا في
محله ثبوت التحسين والتقبيح العقليين ولا خفاء فيه بل هو في الاشتهار كالشمس في رابعة النهار
والحاصل انا نجيب عن استدلال الحاجبي بوجوه ثلثة احدها ان المسئلة مبنية على التحسين والتقبيح
العقليين وقد اثبتناه واقمنا الدليل الواضح على ثبوتهما وانكارهما مكابرة صرفة وعناد بحت وثانيها
انه نقول بعدم ابتناء المسئلة على تلك المسئلة لان التحسين والتقبيح العقليين لا يتحققان الا
فيما كان الحكم حكم العقل على سبيل الالزام واثبات العقاب على تقدير الترك بمعنى انه كلما كان العقل
حاكما بوجوب شيء وحرمته على نحو الالزام يثبت من الشارع العقاب عليه على تقدير الترك و
اما مسئلتنا هذه فليست مبنية على حكم العقل على نحو الالزام بل يتم ذلك على تقدير حكمه على سبيل
الارشاد الخالي عن ترتب العقاب عليه من الشارع على تقدير الترك كسلوك طريق فيه مظنة الخوف و
احتماله فان العقل يرشد بترك سلوك هذا الطريق وعلى تقدير عصيان العقل وسلوكه لا يترتب عليه
عقاب من طرف الشارع بل لا يترتب عليه الا ما في سلوك الطريق من ذهاب المال والنفس مثلا و
هذه ايضا من قبيل الثاني لان العقل يحكم على سبيل الارشاد بمتابعة الظن فانه طريق على ما اراده الشارع
من الاحكام الواقعية ولا يترتب عليه عقاب على تقدير الترك لان حكم العقل هنا ليس الا سبيل الا

ومن هنا اتضح ما في كلام المولى الفاضل النراقي حيث جعل مسئلة حجية الظن من جملة ثمرات مسئلة
التحسين والتقبيح العقليين في مقام الرد على صاحب الوافية لما ذكره رد قول الجلدي في مسئلة
التحسين والتقبيح حيث قال وحصل ثلاث ثمرة الا كلما حكم العقل على شيء بنحو الالزام وجوبا او تحريما
فقد حكم الشارع ايضا لقاعدة التطابق فلا ثمرة معتد بها في المسئلة قال الفاضل المذكور في مقام الرد
اي ثمرة اعظم من مسئلة حجية الظن فانها من جملة ثمرات مسئلة التحسين والتقبيح وثالثها ما ذكرنا
في المتن من عدم الحاجة في اثبات التحسين والتقبيح الى العقل بل يثبت بالآيات الكثيرة الدالة عليه كما
ذكرناه في المتن واما ثانيا فانا لا نحتاج في اثبات وجوب دفع الضرر الى اثبات التحسين والتقبيح العقليين
لدلالة الادلة النقلية عليه لوضوح دلالة الكتاب العزيز عليه في جملة من الآيات منها آية النبأ
المعلل فيها عدم جواز العمل بخبر الفاسق بخوف الوقوع في الندم ومنها آية احتراز مثل قوله فليحذر
الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم نظرا الى ان المراد بالفتنة بقرينة مقابلته
بالعذاب الاليم هو الضرر الدنيوي ومنها قوله تعالى في سورة الانفال واتقوا فتنة لا تصيبن الذين
ظلموا منكم خاصة ومنها قوله تعالى في سورة النحل افامن الذين مكروا السيئات ان يخسف الله بهم الارض
او يأتيهم من حيث لا يشعرون وقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وقوله تعالى ويحذركم الرابع
الله نفسه الى غير ذلك واخرى بمنع كلية هذه الدعوى ان هذا مسلم في المضار الدنيوية لا الاخروية وهو
على حسب ظاهره مثل الاول في الضعف الا ان يرجع الى منع الصغرى القاعدة في الامور الاخروية
نظرا الى ان التكليف ان ثبت يحصل الضرر قطعا والا فيحكم بقاعدة قبح التكليف بغير بيان على عدم التكليف
فيحصل عدم الضرر قطعا وثالثة بورود النقض على تلك القاعدة بالآيات الناهية عن العمل بالظن كقوله تعالى
ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني عن الحق شيئا ووجه النقض
واضح فان القاعدة تقضي بوجوب العمل بالظن وتلك الآيات تدل على النهي عنه وفيه ان مرجع حرمة العمل
بالظنة اما من جهة التشريع او من جهة مخالفة الاصول القطعية او لا يرجع على شيء منها بل هي دالة
على حرمة العمل بالظن مستقلا وشيء منها لا ينافي القاعدة المذكورة اي قاعدة الضرر لان التشريع هو
العمل على الشيء من جهة اخذ حجية ودليلا والعمل على الظن من جهة تلك القاعدة المذكورة ليس كذلك

٢٠٥

الا من جهة الاحتياط وليس هذا من التشريع المحرم في شيء وكذا العمل بالاصول القطعية فان الاصول
على قسمين احدهما هي الاصول المثبتة للتكليف كاصالة الاشتغال مثلا فانها لا تنافي الاحتياط
بل توكده ولا يتصور المنافاة بينها وبين تلك الاصول ابدا فلا يبعد صحة حصول التناقض بينهما وثانيهما
الاصول النافية للتكليف كاصالة البراءة مثلا فالمنافاة فيه ايضا لان العمل بتلك الاصول انما
مشروط بعدم البيان والمفروض ان القاعدة المذكورة بيان واما على تقدير عدم الرجوع الى شيء منها
فكذلك ايضا لانها عمومات مخصصة بتلك القاعدة العقلية فصار حاصل انه لا تناقض بين القاعدة
المذكورة وبين الآيات الناهية عن العمل بالظن على التقادير العقلية فصار حاصل انه لا تناقض
بين القاعدة المذكورة وبين الآيات الناهية عن العمل بالظن على التقادير الثلثة المذكورة ورابعة
بالنقض بخبر الفاسق وهذا النقض ذكره في المعارج وهو مثال والغرض النقض بما قام الدليل القطعي على
عدم اعتباره فيشمل خبر الكافر والقياس ونحوهما ويرجع هذا النقض الى احدى المقدمتين اعني
النتيجتين وهو عند التامل يرجع الى منع الصغرى ظاهرا او يشمل رجوعه الى الكبرى او كليهما
ايضا فتامل وربما يجاب عن هذا النقض تارة بانه من باب خروج ما خرج بمعنى ان نتيجة هذه القضية
العقلية اما مهملة بمعنى ان العقل يحكم بجواز العمل بالظن في الجملة لا مطلقا او مطلقة لكنها معلقة
بعدم نهي الشارع عن بعض تلك الامارات المفيدة للظن بمعنى ان العقل يحكم بجواز العمل بالظن
مطلقا ان لم يثبت نهي الشارع عن بعض تلك الامارات وضعف كلا الوجهين غني عن البيان لان حكم
العقل لا يتصور فيه الاهمال والتعليق لان العقل لا يحكم بشيء الا بعد الاحاطة على جميع اطراف المسئلة
وبعد ذلك لا يتصور الاهمال فان المناط في حكمه هو ملاحظة العقل واته لا يجوز الاعتماد عليه
وهذا المعنى موجود في جميع الامارات بما لا دليل والدليل العقلي لا يقبل التخصيص كما عرفت غير مرة و
اخرى بان خروج امثال ذلك من باب التخصيص بمعنى ان الشارع علم اي ان في الاتكال على نحو القياس
مفسدة كامنة فاينه على مفسدة الضرر ونهى عنه فنهي الشارع كاشف عن وجود تلك المفسدة الكامنة
ودال على الخروج الموضوعي لا تخصيص حكمي فان قلت هذا المعنى يكون النهي كاشفا عن وجود مفسدة
كامنة في القياس غالبة على مفسدة الضرر لو صح خروج القياس خروجا موضوعيا لجاء مثله في جميع

الظنون لقيام الدليل القطعي كتابا وسنة على حرمة العمل بالظن لان الايات الناهية عن العمل
بالظن كقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وان الظن لا يغني عن الحق شيئا الى غير ذلك من الايات
الناهية عن العمل به كاشفة عن وجود مفسدة كامنة في العمل بالامارات المفيدة للظن غالبة على مصلحة
ايضا فلا معنى لاخراج القياس موضوعا دون سائر الامارات الواردة فيها النهي ايضا مع كونها في عرض
القياس في ورود النهي قلنا فرق واضح بين القياس وبين سائر الامارات المفيدة للظن المنهية عن العمل بها
هو انا نعلم ان النهي الوارد فيها انما هو لعدم الاغناء عن الحق ومن تفويت الواقع والقياس
ليس كذلك بل فيه مع ما ذكر مفسدة ذاتية اخرى تدل عليها ورود النهي الخاص عنه فانه يستلزم التشبيه
بدين من يرى العمل به جائزا ولذا قلنا بخروجه موضوعا دون سائر الامارات فقياس القياس على سائر
الامارات قياس مع الفارق فان قلت ان سائر الامارات المفيدة للظن كالشهرة ونحوها التي
يجوز العقل العمل عليها لقاعدة دفع الضرر المظنون لعل فيها مفسدة ذاتية لم يطلع عليها العقل
ولذا يجوز العمل على مفسدتها فلو اطلع العقل عليها لما حكم بجواز العمل عليها ومع وجود هذا الا
حتمال كيف يجوز العقل العمل عليها لان العقل لا بد له من حكم يجري بعد ملاحظة الاطراف ومع
هذا الاحتمال لا معنى لحكم العقل بجواز العمل بها قلنا يمكن الجواب عن هذا بوجهين احدهما ما ناسب لمذاق
صاحب الاصول الفصول وصاحب الحاشية على المعالم وثانيهما ما ناسب لمذاق المشهور اما الاول فهو انه لا
باس بحكم العقل بتجويز العمل على تلك الامارات مع وجود هذا الاحتمال ايضا وذلك لكونهم قالوا ان حكم
العقل يتصور بوجهين احدهما ان حكم العقل حكما تنجيزيا بعد ملاحظة جميع اطراف المسألة بحيث لا يمكن
للشارع الحكم على خلافه وهذا هو الحكم الواقعي للعقل وثانيهما ان حكم العقل بعد ملاحظة العقل حداثه
واحسن وان احتمل مع ذلك وجود مفسدة اخرى باعتبار انضمام شيء اخر وذلك لمجرد احتمال لا عين
له ولا اثر ومع ذلك يحكم العقل وهذا حكم ظاهري لاني ما دام لم يوجد له خلاف ما فهمه العقل الان
فاذا عرفت ذلك نعلم ان مجرد الاحتمال لا يمنع من حكم العقل والثاني ما هو موافق لمذاق المشهور وهو
انه لا حكم ظاهري للعقل بل جميع احكام العقل واقعي حتى في الصورة المفروضة اعني الصورة التي
وتفصيل ذلك الاجمال انه قد ثبت ان العلم والجهل لا مدخلية له في التحسين والتقبيح في موضوعات الاحكام

بمعنى

بمعنى ان يرى بكل واحد منهما يتبدل الموضوع فيختلف الحكم بسبب اختلافه كما لو ظن العالم كافرا واهان
له من حيث انه كافر لا اشكال في حسنه وان كان يتبدل الحكم بعد العلم بالواقع اي كونه عالما فانه
يقبح اهانته والحاصل ان العلم والجهل لهما مدخلية في الحسن والقبح فاذا علم شيئا ان حسن بحكم العقل
يترتب اثار الحسن عليه واما بمعنى ان حكمه الواقعي عند العقل هو ذلك فكذلك لو تبدل العنوان
عنده وعلم هذا الشيء بعينه ذاتا قبيح فيحكم بقبحه والحاصل فاذا عرفت ذلك فاحكم نعلم ان مجرد وجود احتمال
مفسدة اخرى في الامارة التي قد دل على جواز العمل على الظن الحاصل منه يوجب التنزل في حكم العقل
ولم يمنع عن حكم العقل حكما واقعيا لما عرفت من مدخلية العلم والجهل في الحسن والقبح في موضوعات
الاحكام فما لم يعلم وجود المفسدة الا ظهر بالحكم بجواز العمل بالظن الحاصل منه لقاعدة دفع الضرر وجود
بمجرد الاحتمال لا يمنع عن حكمه حكما واقعيا وربما يجاب عن هذا الكلام بالجواب الذي ذكره قائله على اخراج القياس
عن تحت الامارات خروجا موضوعيا بانه لو سلم ان في القياس مفسدة اخرى غير تفويت الواقع كسائر الا
مارات الاخر فانه لما لاحظنا ادلة القياس كما في قوله ان السنة اذا قيست محق الدين وان دين الله تعالى لا
يدرك بالعقول وعقول الناس بعيد عن دين الله وامثال ذلك وجدنا المفسدة الموجبة لنهي الشارع
في القياس وهو عدم اغنائه عن الحق وكونه موجبا لتفويت الواقع غالبا كما ان الباعث لنهي الشارع عن
سائر الامارات المفيدة للظن ايضا هو ذلك فلا فرق بينه وبين غيره من الامارات من هذه الجهة كما في
معنى لاخراج القياس موضوعا دون غيره من الامارات الاخر المفيدة للظن وثانيا ان حرمة الظن
المستفاد من القياس كما لا ينافي قاعدة الضرر التي مرجعها الى وجوب الاحتياط كذلك لا ينافي حرمة العمل
بالقياس وان كان له خصوصية زائدة على سائر الظنون اذ الثابت منه ادلة حرمة العمل بالقياس
حرمة الاتكال عليه وجعله حجة ووسيلة للوصول الى الحق وهذا العنوان غير متحقق في مقام العمل
بقاعدة الضرر لان عنوان الاحتياط غير عنوان جعل الامارة حجة والنهي عنه هو الثاني لا الاول
وبالجملة ايجاد الشيء في الخارج بعنوان الاحتياط غير ايجاده على نحو الاتكال على الامارة وبناء كان
او غيره وانما الاجتماع بينهما موردي لا مصداقي ولذا لا يرتاب احد في حسن الاحتياط انما الكلام في
وجوبه فاذا لم يتحقق الثاني فلا مانع من الحكم بوجوبه حتى في مورد القياس فلا معنى لنهي الشارع عنه كما

فى مقام الاحتياط باتيان الاجزاء والشرائط المحتملة للمامور به فانه لا اشكال فى حسن اتيان شرط او جزء ثبت جزئيته او شرطيته بالقياس ايضا والحاصل لا مانع بالعمل به فى مقام الاحتياط وثالثها يمنع انعقاد الاجماع على حرمة العمل بخبر الفاسق ونحوه فى صورة الانسداد وهذا المعنى يظهر من كلام الفاضل القمى ره وهو ايضا ضعيف اذ الدليل القطعى موجود من الاجماعات والاخبار على حرمة العمل بالقياس واضرابه فى حالتى الانفتاح والانسداد لو منع ذلك فى خبر الفاسق والنقض غير مختص به والحاصل ان قد عرفت ان النقض بخبر الفاسق انما هو من باب المثال فالقياس ايضا كذلك مع انك ان تعدت عن منع الحرمة فامنعه فى القياس هذا تمام الكلام فى الاجوبة التى اجابوا بها عن قاعدة الضرر التى تمسك بها العلامة ره وجماعة من العامة والخاصة والحق فى الجواب ان نقول اذا تمسك بهذه القاعدة هل هو مع قطع النظر عن مقدمات الدليل الرابع او لا وبعبارة اخرى هل التمسك بها فى زمان الانفتاح او الانسداد فعلى الاول يلزم عليه ايرادان وعلى الثانى ايراد واحد اما على تقدير الاول فنقول ان المراد من الضرر اللازم على مخالفة المظنة هل هو العقاب او المفسدة الكامنة فى الافعال التى جعل الاوامر والنواهى من الله تعالى الاحكام الشرعية تابعة لها فان كان المراد هو الاول فغير ان اثبات القاعدة المزبورة موقوف على اثبات الملازمة بين الظن بالوجوب والظن بالعقاب وهو غير ثابت كما هو غير ثابت بين الشك فى الوجوب والشك فى العقاب وذلك لانه ربما يحصل الظن بالوجوب مع القطع على تقدير مخالفته كما فى الظن الحاصل من القياس واضرابه من الامارات الغير المفيدة للظن كالخبر الموثق به مثلا والسر فى ذلك ان ثبوت التلازم هنا يتوقف على ثبوت التلازم ما بين نفس الاحكام المجعولة فى الواقع وبين العقاب وفساده غنى عن البيان اذ موضوع العقاب ليس هو الحكم الواقعى بل موضوع العقاب والثواب هو المعصية والطاعة اللتين يدوران مدار الامر والنهى العقليين لا غير اذ ربما يحصل العقاب مترتبا على الشىء وربما لا يحصل العقاب مع ثبوت الحكم الوجوب الواقعى كما اذا كان جاهلا جهلا يعذر فيه فاذا لم يثبت التلازم بين الافعال والاحكام الواقعية وبين الوجوب كذلك لم يثبت بينه اى بين الوجوب وبين الادراكات الحاصلة للواقع من الظن والكشف والوهم الا القطع فانه لا اشكال فى ثبوت التلازم بينه وبين الواقع فى الادراكات الاخر فانه لا يحصل الشك بالوجوب مع القطع

لعقاب

مع القطع بعدم العقاب على تقدير المخالفة لهذا المشكوك وربما يحصل الشك فى الوجوب مع القطع بالعقاب كما اذا حصل الظن به من الخبر الواحد على القول باعتباره من باب التعبد ولكن كان فى مقابلة امارة اخرى من الامارات الغير المعتبرة فصار مظنته شكا مع ذلك قاطع بالعقاب لمكان حصول شكه من الامارة المعتبرة فى اثبات التكاليف وهو هذا الخبر الواحد بالفرض على القول بالعمل به تعبدا ولا يعتنى بما صار فى مقابله من الامارات الغير المعتبرة وكذا الكلام فى عدم ثبوت التلازم بين سائر الادراكات الواقع فهو جيد وان كان المراد هو الثانى اى الضرر المفسدة فيرد عليه ايضا ان ذلك موقوف على ثبوت الملازمة بين الظن بالوجوب مثلا وبين الظن بالمفسدة وهى غير ثابتة لانه اى ثبوت الملازمة يتوقف على كون الاحكام فى الافعال علة تامة للمصالح والمفاسد وهل هو فى معرض المنع اما اولا فلاحتمال القول بعدم كون الاوامر والنواهى تابعة للمصالح والمفاسد كما ذهب اليه الاشعرى فانه واضح الفساد لاتفاق العدلية على خلافهم لان المحققين بتبعية الافعال لها كما هو مقرر فى موضعه واما ثانيا فلاحتمال كون الحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات مع احتمال كون الحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات العلم والجهل من جملة الاعتبارات التى بها يختلف الاحكام واما ثالثا بعد تسليم عدم كونهما بالوجوه والاعتبارات فلاحتمال كون الافعال مقتضية للحسن والقبح لا علة تامة بان تكون الافعال مقتضية لها لولا عروض مانع من اقتضاء المقتضى والحاصل ان اثبات المطلوب يتوقف على اثبات الملازمة بين الظن بالوجوب مثلا وبين الظن بالمفسدة مع وجود تلك الاحتمالات المذكورة لا تثبت الملازمة بينهما التى يتوقف اثبات المدعى عليه هذا ما قيل فى الجواب ولكنه لا يخلو من اشكال لانه بعد فرض الظن بالوجوب يثبت الظن بالمفسدة سواء قلنا بكونهما بالوجوه والاعتبارات او بكون الافعال مقتضية لها لانه بعد حصول الظن بالوجوب يحصل الظن بوجود الوجوه والاعتبارات التى لها مدخلية فى ثبوت الوجوب لانه لو لم يكن الوجوه والاعتبارات موجودة فى المقام لما حصل بالوجوب وكذا الكلام فى القول بكونهما مقتضية لها لان حصول الظن بالوجوب يكشف عن وجود المقتضى مع عدم حصول ما يمنعه ولولا لما حصل الظن بالوجوب وبهذا اى بكون الافعال مقتضية للحسن والقبح لا علة تامة لهما واجيب عن الايراد الوارد على القائلين بكون الاحكام تابعة

للمصالح والمفاسد ينافي وجود النسخ في الشريعة مع انه موجود فيها فلا اشكال لان ما بالذات لا يختلف لانه لو كان الحسن والقبح في الافعال ذاتيين لا يتعقل وجود النسخ في الشريعة وجهه واضحا يرد على الايراد المذكور بان المراد بكون الافعال تابعة للمصالح والمفاسد الكامنة ان ذوات الافعال المتضمنة لها علة تامة فلا مانع حينئذ من اجتماعها مع النسخ وان مرجع ذلك الى تعارض الذاتي ورفع المشكل الاشد بالفاسد بمعنى انه يمكن وجود مقتضي كان اقتضاءه اقرب من اقتضاء المقتضي الاول فيمنعه من اقتضائه وهذا الايراد المذكور صدر من القائلين بكون الحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات ولا يخفى عليك ان كونها منقصة للمصالح والمفاسد الكامنة يكفي في المقام اذ الظن بمقتضى الكراهة كاف في لزوم الاجتناب لا يحتاج الى الظن بعدم المانع ولعل اغلب الموارد في الموضوعات الخارجية التي كان بناء العقلاء على الاجتناب فيها من قبيل الظن بالمقتضيات فلو ظن وجود عدو شاهر سيفه لا يجتنبه ولا يقدم على القدوم بمجرد عروض عارض يمنع من قتله والحق في الجواب ان يقال ان الكلام المهم لنا دفع العقاب لان شأن التنبيه هو ذلك وهو منفي بالفرض وقد يجب علينا الاحتراز عن المفاسد الكامنة وان شئت ان تطمئن بعدم عروض المفاسد فعليك مراعاته فان قلت اذا لوجوب الشرعي والاجتناب وان لم يثبت ابتداء من قبيل الظن بالحكم الا انه لم يعرض عليه بواسطة تلك المفسدة الكامنة التي يحكم بالاجتناب عنها عقلا لان دفع الضرر كما انه كما هو واجب عقلا كذلك واجب شرعا للنهي عن القاء النفس بالتهلكة في قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة لان عدم التحرز عن المفسدة الكامنة يورث ترتب العقاب من قبل الله سبحانه من جهة عدم التحرز عما يوجب الضرر كما لو سلك الانسان من الطريق المخوف لمكان الخوف من اللصوص او اللصوص غير ذلك بحيث تكون مظنة الضرر فيعاقب عليه سبحانه وتعالى مع ما وصل اليه من القتل وذهاب المال في الدنيا وذلك ليس الا من جهة عدم التحرز عما يوجب الضرر وما نحن فيه ايضا من هذا القبيل قلنا ان المفاسد الكامنة في الافعال التي يتبعها الاحكام الشرعية غير لازم الاجتناب شرعا عند العلماء في باب البراءة ولعل سر ابهام تعلم حقيقة الحال فيها وانها هل هي من جملة المضار التي لو تحقق العلم بها يجب الاجتناب عنه كالمضار الدنيوية مما يوجب فساد النفس والعقل ونحو ام لا كان يكون مما يوجب نقاوة النفس مثلا وانحطاط الرتبة ونحو نعم لو كنا عالمين بحقيقة الحال فيها وكونها مما يوجب الضرر والعقد به الذي كان

بناء البناء على الاحتراز عنه لقلنا بوجوب التحرز عنه لكن ليس بمعلوم لنا حال المصالح والمفاسد الكامنة منه وان شئت قلت ان مرجع ذلك الى الشبهات الموضوعية التي لم يكن بناء العقلاء على لزوم الاجتناب منها كالوطي الانسان لكاس المملو بالمايع حرام لم يجب الاجتناب عنه بمجرد الظن لكونه من جملة الشبهات الموضوعية كان بناء الاصوليين والاخباريين على البراءة فيها وما نحن فيه ايضا من هذا القبيل لانه لم نعلم ان هذه المفسدة الكامنة في هذا الشيء هل هو مما يوجب وجوب الاجتناب عنه لكونها موجبا للضرر الدنيوي الذي كان مبتني بناء العقلاء كسنا والعقل ام ليس كذلك بل فساده وضرره ليس الا ما يوجب الانحطاط في الجملة وهذا مما لا يوجب الاجتناب عنه ومع هذا كله لا يخلو الجواب المذكور عن تامل ونظر لانا وان لم نعلم كونها من قبيل المضار الدنيوية لكنها في نظر المولى ليس بادنى منها بل اولى لان جعل الاحكام الا لتلك مبتنية عليها فبالنحو يمكن التمسك بها كذا ذكره الاستاد دام ظله تعالى ويمكن الجواب بوجه آخر وهو منع تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد مطلقا بل فيه تفصيل مذكور في محله ومجمله ان القدر الثابت من ادلة الحسن والقبح امتناع الامر على القبيح والنهي عن الحسن واما تبعية الاحكام لمراتب المصالح والمفاسد الموجودة في الافعال بان يكون في الواجب مصلحة ملزمة وفي الحرام مصلحة مفسدة ملزمة فغير معلوم اذ لا مانع من ان يكون في الفعل مفسدة غير بالغة مرتبة الالزام ورأى الشارع الالزام بها مصلحة لامر من الامور الخارجية من الابتلاء ونحو فنهى عنه تحريما وهكذا الامر في الامر لوجوبي فان قلت ان ذلك يوجب منع القاعدة المسلمة وهي ان كل ما حكم به العقل حكم به الشرع اذ في المقام المفروض يحكم الشرع بالوجوب او التحريم مع ان العقل لا يحكم بذلك لعدم بلوغ المفسدة والمصلحة مرتبة الالزام حتى يحكم العقل بها وهذا التفكيك بين العقل والشرع ورفع للملازمة الثابتة بينهما قلنا ان معنى قولهم ان كل ما حكم به الشرع حكم به العقل معناه ان كل مقام وجد فيه الحكم العقلي الناشي عن العلم بالمفسدة والمصلحة وجد فيه الحكم الشرعي وفي المقام المفروض لا حكم للعقل لانه شأن لاحتمال كون مصلحة اخرى توجب الشارع بالوجوب وهو لا يعلمه وهو عيب الالزام ان كل مرتبة مدركها العقل لا بد للشارع من الحكم بهذا الشيء بمقدار ما ادركه العقل من المصلحة والمفسدة وليس له الحكم بازيد من ذلك وهذا لم يثبت لنا فتامل نعم يلزم ذلك على من قال بان الاوامر والنواهي تابعان

بحسن المصلحة الموجودة في الطلب لا في الافعال و هذا مذهب بعضهم بعض المعاصرين كصاحب الفصول
و سيأتي في موضعه ان شاء الله ان الحق خلافه هذا تمام الكلام في الاجوبة الثلاثة عن اصل الدليل الثاني كان
مرجع الجواب الاول الى منع الصغرى و الثاني الى منع كليهما و الثالث الى منع الصغرى ايضا بوجه
اخر و هو منع تبعية الاحكام للمصالح و المفاسد النفس الامرية على النحو الذي قررناه و يمكن الجواب
بالنقض من غير تعيين انه راجع الى منع الصغرى او الكبرى او كليهما معا و هو النقض بالامارات التي
اعتبرها الشارع في كثير من الموارد سيما في الموضوعات كالبينة و اليد و حمل فعل المسلم على الصحيح و قاعدة الطهارة
و الاستصحاب مع وجود الظن الشخصي على الخلاف في تلك الامارات غالبا و حاصله انه اذا كانت القاعدة
كلية و مسلمة و لما كان معنى جعل الشارع تلك الامارات حجة حتى مع وجود الظن الشخصي على خلافها
المذكورة فجعل الامارات يكشف عن عدم كلية القاعدة المزبورة اما العيب في صغراها او في كبراها فان
ترخيص الشارع على العمل بالامارات المذكورة يكشف عن وجود مصلحة فائقة على المصلحة الفائتة بترك
العمل بالظن و لذا جعل الشارع المقدس تلك الامارات متبعة حتى في صورة وجود الظن على خلافها
غالبا قلنا هذا لا يخلو عن استلزام التصويب الباطل عندنا لعدم لاستلزامه تعذر الواقع بالنسبة
الى الملتفت بالامارات المذكورة في مقام العمل و الى عجزه بمعنى ان من يلتفت بتلك الامارات فا
لواقع المجعول بالنسبة اليه هو المصلحة الواقعية لتلك الامارات في الواقع و بالنسبة الى غير الملتفت
الغافل بطبيعته هو المصلحة المجعولة للعمل مع ان التخطئة في الموضوعات متفق عليها عند الكل و الخلاف
الواقع بين المخطئة و المصوبة انما هو في الاحكام لا الموضوعات و لذا ما جعل الشهيد مسئلة اعادة الا
و عدمها في الوقت اذا حصل الشخص بعين القبلة بالبينة او بغيرها من الامارات ثم انكشف الخلاف
من جملة متفرعات مسئلة التخطئة و التصويب و قال في الصورة المفروضة على القول بالتصويب لا حاجة
الى الاعادة في الوقت بخلاف القول بالتخطئة فانه لا مدخل من الاعادة او ورد عليه بان هذا الكلام ليس
بجيد لان الكل متفق على التخطئة في الموضوعات و لا قائل بالتصويب فيها حتى تكون المسئلة المفروضة
من جملة متفرعات التخطئة و التصويب و بالجملة تصحيح هذا الجواب على مذهب المخطئة القائلين بالتحسين
و التقبيح في غاية الصعوبة و الاشكال و يمكن الجواب عنه عن اصل الدليل بوجه اخر ايضا و هو هذا

بدليل

الدليل لا يثبت مدعى المستدل و هو اعتبار الظن و جعله حجة يترتب عليه ما يترتب على سائر الحجج يعني ان
مقصود المستدل جعل الظن معتبرا مطلقا في جميع الموارد كما في الظنون الخاصة اي كان الظن الخاص
معتبرا في جميع الموارد من غير فرق بين الحكم الالزامي او غير الالزامي موافقا للاحتياط او مخالفا له مقصود
المستدل ايضا جعل الظن معتبرا في جميع الموارد و هذا الدليل لا يثبت به المدعى لان قاعدة الضرر متعينة
من الاحتياط فكلما كان العمل بالظن موافقا للاحتياط فلا اشكال في العمل به كما في صورة الظن با
لوجوب او الحرمة و اما اذا كان العمل بالظن مخالفا للاحتياط كما اذا ظن من الشهرة او غيرها من الا
مارات عدم وجوب السورة في الصلاة و لكن الاحتياط و الاشتغال في العبادات المركبة قاض با
تيان جميع ما يحتمل جزئيته او شرطيته فان العمل بالظن في الصورة المفروضة خلاف الاحتياط
لانه يقتضي قراءة السورة لا تركها كما ادى اليه ظنه من الشهرة مثلا فصار حاصل الكلام ان هذا
الدليل لا يثبت مدعى المستدل بعنوان الكلية كما عرفت فان قلت اذا اثبت العمل بالظن فيما كان العمل به
موافقا للاحتياط فيتم في غيره بالاجماع المركب لعدم القول بالفصل قلنا لا يسمى الاجماع في المقام لان
العمل به اي بالظن فيما كان العمل به موافقا للاحتياط ليس لاجل الظن حتى يؤثر في غير تلك الصورة
بل العمل بالظن انما هو من جهة كونه موافقا للاحتياط و هو مفقود في غيره فلا معنى لادعاء الاجماع
المركب في المقام هذا كله اذا لم ينضم الى القاعدة المزبورة مقدمات الدليل الرابع و لوحظت القاعدة
مع قطع النظر عن تلك المقدمات و اما لو ضم اليها اي الى القاعدة المزبورة مقدمات الدليل الرابع
من ثبوت التكليف بالواقع المانع عن البرائة و لزوم العسر في الاحتياط الى غير ذلك من المقدمات
فيرد عليه اولا ان الايراد الاخير هو ان هذا الدليل لا يثبت مدعى المستدل بل يكون الظن حجة يترتب
عليه ما يترتب على سائر الحجج الى اخر ما ذكرنا هناك وارد على هذا الدليل ايضا و ثانيا انه بعد تسليم اعتبار
مقدمات الدليل الرابع لا حاجة الى القاعدة المزبورة و هي وجوب دفع الضرر المظنون لان تلك
المقدمات كافية في اثبات حجية الظن من دون حاجة الى انضمام القاعدة المذكورة اللهم الا ان يقال
ان المقدمات المزبورة و ان كانت كافية في اثبات المطلب الا ان هذا الدليل غير الدليلين الاخيرين
اي الدليل الرابع و الدليل الثاني و هو قبح ترجيح المرجوح على الراجح لان جميع تلك الادلة الثلثة و ان كان

ما كان

عقليته الا ان طرق حكم العقل مختلفة في الدليل الرابع من جهة اقربية الظن بالواقع فالمدار على الاقربية بحيث لو فرض شك اقرب الى الواقع من الظن لابد ان يتعلم ذلك الشك لانه اقرب الى الواقع على الظن البعيد عنه كما لو فرض ان الشخص القليل السواد اذا ظن من الادلة حكما من الاحكام ولكن لو حصل له من فتوى المحقق في الشرايع او غيره من المجتهدين الا الشك مطابقة الواقع فلا اشكال ح في تقدم هذا الشك على هذا الظن الحاصل منه لان المفروض ان الشخص غير قابل لمرتبة الاستنباط فالظن الحاصل له من الادلة ابعد من الواقع عن الشك الحاصل عن فتوى الماهر في الفقه كالمحقق وغيره والحاصل ان المدار في الدليل الرابع على الاقرب الى الواقع من اي شي كان انما حكمه في قاعدة الضرر من جهة الخوف عن العقاب واما حكمه في الدليل الثالث الاتي من جهة قوة الظن من الادون كالبعد العلمية من الشك والوهم وغير ذلك فان الظن من اقوى الادراكات بعد العلم الحكمة بحجية بعد فرض الانسداد اذ ليس الا من جهة قوته والحاصل ان حكم العقل على حجية الظن في محل واحد من تلك الادلة الثلثة من طور آخر فلا ضير ح في تعدد الادلة وان كان مرجع جميعها الى حكم العقل مضافا الى حصول التفاوت في الحكم ايضا فان الدليل الرابع مع فرض تسليم كون نتيجته مهملة كما هو المشهور عند الاصوليين يحتاج الى انضمام المقدمات المتممة بخلاف القاعدة اي قاعدة الضرر فانها على فرض تماميتها كما هو لحق المشهور لا حاجة الى المقدمات المتممة وستسمع تفصيل الكلام في المقدمات المتممة ان شاء الله تعالى ثم لا فرق بينهما على تقدير كون نتيجته مطلقة لعدم الحاجة الى المتممات ح هذا تمام الكلام في الدليل الاول اي قاعدة الضرر وينبغي التنبيه على امور احدها انه على تقدير تمامية القاعدة المذكورة يشكل الامر في استثناء القياس وغيره من الاستحسان والمصالح المرسلة مما لم يثبت حجيتها من الشارع بل ثبت عدمها لانه بعد فرض تمامية القاعدة كما هو الظاهر اخراج الظن القياسي في غاية الصعوبة ونهاية الاشكال لكن نقول بعون الله سبحانه في اخراجه عن تحت القاعدة ان بعد ملاحظة ادلة القياس والنهي الوارد عن العمل به نظهر ان وجود القياس عند الشارع كعدمه بمعنى ان الشارع لما راى عدم ربطه بالواقع وعدم صلاحيته الى الايصال وكونه بعيدا عنه فجعل الظن الحاصل منه كلا ظن بل يكون في حكم الشك الذي يجري فيه الاصول على حسب ما يقتضيه المقام من الاصول وهذا هو الطريق الاسلم لاخراج الظن القياسي

١٧ اخراج

لا لا اخراج الموضوعي كما عرفت سابقا عن المحقق م ومنها بعد تمامية القاعدة لا اشكال في وجوب دفع الضرر المظنون وهل يجب التعدي الى الضرر الموهوم او المشكوك بان يجب دفعه عند توجهه عند شكه ام لا قلنا الظاهر عدم الوجوب فيهما لانا نرى ان العقلاء لا يلتزمون بوجوب الدفع عند توهمه او شكه ووجهه اما كون سجيتهم مقررة على ذلك وكون جبلتهم مجبولة عليه او لكون الضرر الموهوم او المشكوك معارضة بمثله ايضا لان في مقابل كل ضرر موهوم او مشكوك ضرر موهوم او مشكوك آخر غالبا ولذا لا يقولون بوجوب الدفع ولا يلتزمون عليه نعم اذا انضم الى ذلك عنوان من الشارع لحكمه بوجوب التيمم عند الخوف في السعي في تحصيل الماء او عند خوف الضرر بسبب استعمال الماء لكونه موجبا لزيادة مرضه او لطول برءه الى غير ذلك من خوف الضرر فهل يعتبر مظنة الضرر في البيع على المال والعرض وكذا الظن بالضرر في الاستعمال لكونه موردا لتحت القاعدة المذكورة التي تقتضي حصول الظن بالضرر ام لا بل يكتفي في انتقال التكليف الى التيمم في المثال المفروض حصول الشك في الضرر بل وهمه ايضا قلنا المشهور عند الفقهاء من الاصحاب هو الاول والذي لا بد في جواز التيمم من حصول الظن بالضرر ولا يتعدى منه الى الشك والوهم لكن جماعة من المتاخرين جوزوا التعدي الى الشك ايضا وقالوا بجواز التيمم حتى في صورة حصول الشك في الضرر الظاهر هو الاول لصدق الخوف عند الشك ايضا وقالوا بجواز التيمم الذي هو المبادر في انتقال التكليف الى التيمم وثانيها ان بعد فرض تمامية القاعدة ما الفرق بين الاصول اي اصول الدين وفروعه لانك اعتبرت الظن من الفروع ولم تقل بكفاية الشك والاحتمال مع انك اعتبرت الاحتمال في الاصول من دون توقف على حصول الظن بمعنى ان القاعدة المذكورة التي قد قلت بكونها مبني في اثبات معرفة الصانع من جهة اقتضائها وجوب شكر المنعم وكذلك كونها مبنى لاثبات النبوة فكيف يكتفي بوجوب دفع الضرر المحتمل فيه دون الفروع فان كانت القاعدة تامة من حيث الصغرى والكبرى فهي تامة في المقامين والا فكلا المقامين ايضا قلنا فرق واضح بين المقامين اما اولا فلان اصالة البراءة في رفع التكليف بغير بيان انما تجري في الفروع دون الاصول وذلك لان باب العلم منسد ولا يمكن اثبات اصل الدين الا بقاعدة خوف الضرر التي دل على وجوب مراعاتها العقل لعدم امكان اثبات التكليف الواقعي بغير هذا الطريق وليس الامر

كان في الفروع توضيحه ان الوصول الى الواقع في الفروع يمكن بغير هذا الطريق لطريق النقل كتابا وسنة
بخلاف الاصول فانه لا طريق اليه بدون مراعاة العقل مثلا اذا فرض انه ادعى احد كونه نبيا واظهر
المعجزة على صدق دعوته فيجيء احتمال صدق المتنبي فحكم العقل بوجوب النظر في معجزته لاحتمال صدقه
في دعواه بحيث لو لم ينظر لكان معاقبا في الواقع على تقدير صدق المدعي وليس له العذر بعدم حصول
الظن له في صدق دعويه والحاصل انه ليس له طريق الى الواقع الا هذا ولذا حكم العقل بوجوب دفع
الضرر المحتمل في الاصول دون الفروع وثانيا انه لو قيل بعدم النظر في المثال المفروض وبعدم الا
عتماد على الظن في الفروع لكان الموضوع صنع مجرى اصالة البرائة ولا اشكال في ان العمل باصالة
البرائة لا يجوز قبل الفحص والفحص في الاصول هو الفحص عن الاحتمال المفروض بمعنى انه يجب عليه ان ينظر
في معجزة المدعي وان كان صدقه محتملا وليس له العمل باصالة البرائة قبل مراعاة الاحتمال المزبور والفحص
في الفقه هو تتبع الادلة كما هو واضح فصار الحاصل انه يجب دفع الضرر المحتمل في الاصول دون الفروع
بل الواجب فيه دفع الضرر المظنون هذا تمام الكلام في قاعدة الضرر الثاني من وجوه تقرير دليل
العقل ما ذكره جماعة من العامة والخاصة اما من الخاصة منهم فيه والسيد عميد الدين في شرح تهذيب
واما من العامة فجماعة منهم وهو انه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي
البطلان وقبل الشروع في الاستدلال لا باس ان نتكلم في بيان معنى هذا التركيب فنقول ان لفظ الراجح
والمرجوح في التركيب المذكور مستفاد من الرجحان وهو في اللغة زيادة احد كفتي الميزان على الاخر قال في
القاموس رجح الميزان يرجح مثلثة رجحا ورجحانا اي مال وهو في الاصطلاح قد يطلق ويراد منه
الادراك الراجح كالعلم والظن والمرجوح ما هو مقابل الراجح اي المفهوم بمعنى ان المراد من الراجح هو الظن
لرجحانه على مقابله وهو الوهم والمرجوح هو الطرف المقابل الراجح اي المفهوم واخرى يطلق ويراد منه
ما يستحق فاعله المدح كما ان المرجوح هو ما يستحق فاعله الذم وثالثة يطلق على كون الشيء ذا مصلحة داعية
الى الفعل كما هو المصطلح عند المتكلمين في لفظ المرجوح والراجح في تركيب الترجيح بلا مرجح وترجيح المرجوح
المصطلحين عند تراعيهم في ان الترجيح بلا مرجح قبيح وخلافه اذا عرفت هذا فاعلم ان المراد في المقام من
تلك الاصطلاحات الثلاثة هو الاول بمعنى انه اذا دار الامر بين العمل بالظن والوهم فترك العمل

بالظن

٢١٣

بالظن واختيار العمل بالوهم ترجيح الراجح الذي هو الظن لكونه اقوى الادراكات بعد العلم على المرجوح
الذي هو الوهم لكونه اضعف من الظن وهذا اي اختيار المرجوح على الراجح عنده ودار الامر بالعمل
بهما قبيح عقلا ولا اشكال في حكم العقل بالقبح حينئذ ولكن اختار بعض الافاضل في قوانينه المعنى
الثاني حيث قال في وجهه ان لفظ الترجيح في قولنا ترجيح المرجوح بمعنى الاختيار ولفظ المرجوح
عبارة عن القول بان الموهوم حكم الله او العمل بمقتضاه ولفظ الراجح عبارة عن القول بان المظنون
حكم الله او العمل بمقتضاه ومبدأ الاشتقاق في لفظ الراجح والمرجوح هو الرجحان بمعنى استحقاق فاعله
المدح والمرجوح هو الرجحان بمعنى استحقاق فاعله الذم بمعنى كون الشيء ذا المصلحة الداعية الى
العمل كما هو المصطلح في لفظ المرجح والمرجح في تركيب الترجيح بلا مرجح وترجيح المرجوح المصطلحين
عند تراعيهم في ان الترجيح بلا مرجح محال او خلافه وبالجملة المراد ان الفتوى والعمل بالموهوم عند
وفيه العقل والفتوى والعمل بالراجح حسن ووجهه ان الاول يشبه الكذب بل هو هو خلاف فلا يجوز
ترك الحسن واختيار القبيح انتهى محل كلامه ره وفي كلامه مواضع للنظر فيها مجال احدها ان المعنى الاول هو
المناسب في هذا المقام لانه به يتم مطلوب المستدل من دون حاجة الى المعنى الثاني البعيد عن
مطلوب المستدل على الظاهر لان الراجح هو الادراك الظني والمرجوح هو الادراك الوهمي ولا
اشكال في حكم العقل بالقبح في اختيار المرجوح مع امكان الاخذ بالراجح عند الدوران
بينهما كما هو واضح على كل من تامل في المقام ونظر بعين الانصاف من دون ميل ولا اعتساف
وثانيها ان ظاهر المستدلين بهذا الدليل اثبات القبح في مجرد الاختيار اي اختيار المرجوح مع
امكان الاخذ بالراجح بمعنى ان هذا الاختيار في هذه الحالة التي هي حالة الدوران قبيح ولكنه
ره قال ان المرجوح هو عبارة عن القول بان الموهوم هو حكم الله او العمل على مقتضاه وهو
اي الفتوى به للقبيح وان الراجح هو القول بان المظنون حكم الله الخ والفتوى بذلك او العمل
بمقتضاه حسن فحينئذ القبح والحسن في نفس الطرفين وفي ذاتهما لا في اختيار المرجوح على الراجح
وشيء قبيح لا اشكال فيه وحينئذ الظاهر من كلامه هو اثبات القبح في نفس المرجوح وهو الفتوى
بان الموهوم حكم الله او العمل على مقتضاه فان قلنا اذا كان القبح في ذات المرجوح والحسن في ذات

المرجوح والحسن في ذات الراجح ثم ايضا لا اشكال في قبح اختيار القبيح على الحسن قلنا لا اشكال في
جميع ما ذكره هو من كلامه من هذه الجهة وانما الاشكال الكلام في ان مقصود المستدل بهذا الدليل هو
اثبات القبح في نفس اختيار المرجوح على الراجح مع قطع النظر عن وجود القبح في نفس المرجوح والحسن
في ذات الراجح والمنافاة المدعى انما هو من هذه الجهة لا من جهة اخرى ثم جيد وثانيهما ان قوله وجهه
اي وجه قبح العمل بالمرجوح او العمل بالموهوم انه يشبه الكذب بل هو هو بخلاف الثاني بمعنى العمل او المرجوح
بالمظنون فانه يشبه الصدق او هو هو وفيه ان مراده ان كان هو ان العمل بالموهوم نفس الكذب كما
ان العمل بالمظنون والراجح نفس الصدق ففيه ان هذا في غاية السقوط لعدم الملازمة الكذب والعمل
بالموهوم لانه ربما يكون العمل بالموهوم مطابقا للواقع كما ان العمل بالمظنون قد يكون مخالفا له
فادعاء العينية في الطرفين كما هو مقتضى قوله او هو هو بعيد في غاية البعد وان كان مراده ان
العمل بالموهوم او المرجوح مما يشبه كما ان المرجوح بالراجح يشبه بالصدق ففيه انه لا معنى لقبح الاول
وحسن الثاني لان غاية ما دل الدليل من النقل والعقل قد دل على قبح نفس الكذب وحسن نفس
الصدق لا على شبيههما ايضا فالحكم بقبح شبيه الكذب يحتاج الى دليل كما ان عكسه ايضا كذلك مضافا
الى انه لا معنى للصدق والكذب في العمل نعم يتصوران في العقود كما هو واضح فاذا عرفت هذا فاعلم
ان تمامية الدليل المذكور موقوفة على مقدمات ثلاثة فالمستدل بهذا الدليل ان يتمسك به بملاحظة
تلك المقدمات الثلاثة التي سنسمعها انشاء الله تعالى فلا اشكال في تمامية دليله الا انه ح ليس دليلا
مستقلا بل يرجع الى دليل الانسداد الاتي ويرد عليه ما يرد عليه وان لم يلاحظ المقدمات فقد
تم دليله كما هو واضح **اما المقدمة الاولى** فهي ان الشارع لم يرفع اليد عن الواقع بمعنى ان التكاليف الواقعية
باقية على حالها ونحن مكلفون على الوصول اليها فيمنع بتوسط هذه المقدمة ان القول بالعمل بالاصالة
البراءة بمعنى ان هذه المقدمة تمنع عن العمل بالبراءة لانه لا معنى للعمل بها بعد ثبوت التكليف **واما
المقدمة الثانية** فهي ان الدليل المذكور يتم في صورة دوران الامر بين العمل بالموهوم والمظنون
بان لا يكون هناك طريق على الحجة لا اجمالا ولا تفصيلا وهذه المقدمة تمنع عن العمل بالاحتياط لانه طريق
علمي على الوصول الى الواقع ولو اجمالا والدليل المذكور لا يتم في صورة دوران الامر بينه وبين غيره

او المظنون

من الادراكات

الادراكات الظنية او الوهمية **واما المقدمة الثالثة** فهي الالتزام بكون الاوامر والنواهي تابعة للمصالح
والمفاسد الكامنة وبعبارة اخرى ان الدليل يتم على تقدير قبول التحسين والتقبيح العقليين كما
هو مذهب العدلية والا فلا يتم الحكم بقبح ترجيح المرجوح على الراجح لان الحاكم به هو العقل وبعد
انكاره ادراكه الحسن والقبح لا يتم ذلك ولا يخفى عليك ان المقدمتان الاولتان لا بد منهما في
تمامية الدليل المذكور واما الثالثة فيمكن القول بتمامية الدليل بدونها ايضا لان الحسن
والقبح الذي هو محل النزاع بين الاشاعرة والعدلية ما كان يستحق فاعله المدح في الحسن والذم
في القبح واما الحسن بمعنى موافقة الغرض والقبح مخالفته لهما بهذين المعنيين لا ينكرهما الاشاعرة
فالدليل المذكور يتم على تقدير كون الحسن والقبح بهذا المعنى ايضا ويدل على هذا المعنى الايات والاخبار
الدالة على ان فعله سبحانه وتعالى لا يكون عبثا ومن دون ما الاغراض ثم نقول انه لما كان
الشارع قد طلب منا الوصول الى الواقع وكان الظن قليل المخالفة عن الواقع والوهم كثير المخالفة
فتجويز العمل بالوهم مع وجود الظن مخالفة لغرضه الذي هو ادراك الواقع هذا تمام الكلام في
المقدمات التي لا يتم الدليل الا بعد ملاحظتها كما عرفت وقد بقي شيء في اصل الدليل وهو ان ما ذكر
بورود الامر والرخصة بالعمل بامارات كثيرة سيما في الموضوعات كالامر بالعمل بالبينة وقاعدة
الطهارة وحمل فعل المسلم وقوله على الصحة والعمل بالاستصحاب الى غير ذلك من الامارات التي جعلها
الشارع مما لم يكن العمل بها مع الشك او الظن بالخلاف فانه لما كان الدليل المذكور تاما بمعنى ان
يكون ترجيح المرجوح على الراجح قبيحا مطلقا لا معنى لامر الشارع او ترخيصه بالعمل بتلك الامارات مع
ان الغالب يكون الظن خلافها فتكون مدلولها موهومة وفيه ان القبح ترجيح عنوان الموهوم
الذي دار فيه احتمال خلاف الواقع فيه اكثر على عنوان المظنون الذي دائرته اقل وكل ما فيه من
الاحتمالات فهو موجود في الموهوم دون العكس وقبح الترجيح مع هذا الوصف من البديهيات الاولية
واما الحوالة على الامارة فهي غالب المطابقة للواقع في العمل بها مصلحة يتدارك بها المصلحة الفائتة
بسبب ترك الواقع وفات عليه فلا نمنعه وهو غير مفروض البحث لكن لا يخفى عليك ان هذا الجواب
لا يتم من مذهب المخطئة الباطل عند العدلية نعم يمكن الجواب عنه على حسب مذاق العلماء بان

بان التصويب له اقسام احدها ان لا يكون للواقعة حكم في الواقع بل الاحكام الواقعية مجعولة على حسب ادراك المجتهدين فكل من ادى اليه ظنه في خصوص الواقعة بنوع حكم مجعول في حقه وثانيها ان الواقعة في الواقع لا تخلو من حكم من الاحكام الا انه يتقيد بالادراكات ويصير مناطا بمعنى ان حكم الخمر مثلا هو الحرمة لو لم يظن المجتهد من دليل او امارة اباحته مثلا فاذا اعتقد من الامارة كونه مباحا فحكمه في الواقع اباحة الخمر ايضا وحاصل الكلام ان الواقع المجعول في الواقع يختلف ويتقيد بادراك المجتهد فكل من ظن من الامارة شيئا من الاحكام فيكون ظنه هو ذلك وان كان الواقع في نفس الامر خلافه وهذان القسمان لا اشكال في بطلانهما وثالثها ان الواقعة لها حكم في الواقع ولا يختلف بادراكات المجتهدين ولم يتقيد به لكن الشارع لما ادى في السلوك بالامارة مصلحة وحسنا فجعلها زيادة للمصلحة وجبرانا الفائتة على تقدير فوتها وجبرانها فلا ضير في ذلك واخرى بان الموهوم يطابق الاحتياط كما اذا ظن بعدم الوجوب والحرمة فلا ريب في عدم قبح ترجيح هذا الموهوم على ذلك المظنون بل رجحانه عليه فعلى هذا لا يتم كلية الدليل المذكور كما هو المدعى وهذا الايراد محكي عن بعض العامة ويندفع بما قلنا من قبح ترجيح المرجوح على الراجح انما هو في صورة دوران الامر بين المظنون والموهوم والذي في صدد الوارد خارج عن محل الفرض لكون الدوران بينه وبين العلم لان الاحتياط طريق علمي اجمالا كما عرفت في المقدمات الثلثة والعمل عليه والترجيح به ليس لاجل كونه موهوما حتى يلزم الايراد المذكور بل العمل عليه انما هو من جهة الاحتياط وهو غير المفروض وثالثة بان هذا انما يتم لو بني على الترجيح فتوى او عملا وهو ممنوع لامكان الواسطة وهو التوقف وفيه انه لا اشكال في ترجيح المرجوح على الراجح كذلك لا قبح في التوقف مع العلم غير معقول والسكوت قولا هو هذا الفرض قبيح ايضا الثالث من وجوه تقرير العقل ما حكي عن صاحب الرياض اعلى الله درجته وهو انا نعلم علما وجدانيا بثبوت الواجبات والمحرمات الواقعية فيما بين الاحكام الغير المعلومة متصلا بالعلم الوجداني او الظن الخاص فيجب العمل بالاحتياط باتيان كل ما يحتمل وجوبه وترك كل ما يحتمل تحريمه كما هو القاعدة المقررة في صورة اشتباه الواجب بين امور كما في الصلوة الى اربع جهات او الحرام كما في الشبهة وما نحن فيه من قبيل اشتباه الكثير بالكثير فقد اشرنا فيما سبق انه اما بعض

الشبهة

فوقها ح

مر تقرير العقل كلام صاحب الرياض

بعض الشبهة المحصورة او عينها والحاصل انه يجب اتيان كل ما يحتمل وجوبه وترك كل ما يحتمل حرمته الا انه لما كان الاحتياط بالكلي بالطريق المزبور مستلزما للعسر والحرج المنفيين في الشريعة لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولقوله تعالى لا حرج في الدين الى غير ذلك من الادلة الدالة على نفي العسر والحرج في الشريعة فلا بد حينئذ من دفع اليد عن الاحتياط الكلي جمعا بين قاعدة العسر وبين الاحتياط ودفع اليد عن الاحتياط الكلي من جهة احراز الواقع فان رخص العقل سقوط بعض المحتملات من جهة عدم التمكن من اتيان الجميع او الشرع بان يكتفى باتيان بعض المحتملات خصوصا اذا كان ما رخصه العقل او الشرع بعدم اتيانه بعض منهم من تلك المحتملات فانه لا اشكال في عدم ثبوت احراز الواقع ح لاحتمال كون الواقع فيما رخصه العقل والشرع تركه فح يمكن ان يقال برفع اليد عن الاحتياط الجزئي بعد دفع اليد عن الاحتياط الكلي الا انه لا اشكال في ضعف هذا الاحتمال لاستقرار بناء العقلاء على وجوب الاحتياط مهما امكن سواء كان رفع اليد عند العقل كما اذا لم يتمكن منه او الشرع كما اذا كان ذلك بترخيص الشارع وسواء كان ما رفع اليد عنه من المحتملات امرا مشخصا او غير مشخص فعلى هذا فمقتضى التوزيع في سلسلة المشتبهات التي هي ملاك اسلافنا انه عملا بقاعدة الاحتياط مهما امكن والعسر نفي سلسلة المشكوكات والموهومات والعمل بسلسلة المظنونات ولذا لو كان الامر بالعكس لزم ترجيح المرجوح على الراجح الذي لا اشكال في قبحه عقلا هذا تمام الكلام في تقرير كلام السيد السند اعلى الله درجته لكن يرد عليه اولا انه ليس دليلا مستقلا سوى الدليل الرابع بل انه مخصوص فيرد عليه ما يرد عليه كما ستعرفه ان شاء الله تعالى وثانيا بان هذا التوزيع ان كان لاجل الفرار عن المخالفة القطعية فهو يحصل بالاكتفاء ببعض اصناف الظنون كالظنون القوية الموثوق بها فلو لم يعمل ببعض الظنون الضعيفة ولو في بعض الموارد القليلة لم يلزم مخالفة القطعية قطعا وجزما وان كان لاجل الموافقة القطعية وتحصيل الاطاعة والامتثال مهما امكن فلا وجه للتقصير على المظنونات بل الواجب العمل على سلسلة المشكوكات وبعض الموهومات وسلسلة المظنونات القوية التي طرف الظن فيها في غاية الضعف ولو بوجوبها او حرمتها سلسلة المشكوكات وبعض الموهومات وسلسلة المظنونات تعسر لعلمنا جزما ان الغالب

للمجتهد حصول الظن باحد طرفي المسئلة بعد الفحص فيكون المشكوكات و بعض الموهومات قليلة في غاية
القلة ودعوى عدم القول بالفصل بين المشكوكات والموهومات لم يعمل ببعضها او بين بعض كل منهما
انه كل لم يعمل بالمشكوكات لم يعمل بالموهومات ايضا وكل من لم يعمل ببعض الموهومات لم يعمل ببعضها الاخر
بان عدم القول بالفصل مسلم عند القائلين بحجية اخبار الاحاد من طريق الظن الخاص لمكان انفتاح
باب العلم لهم فكما لا يجوز لهم العمل بالمشكوكات لا يجوز لهم العمل بالموهومات ايضا وكذا بالنسبة الى بعض كل
واحد منهما ايضا واما القائلين بحجيتها من باب العمل بالاحتياط فليس عندهم عدم القول بالفصل بل لا بد
لهم من مراعاة الاحتياط مهما امكن ولو بالعمل بالمشكوكات و بعض الموهومات ما لم يصل الى حد العسر و
الحرج ولكن يمكن دفع هذا الايراد عن كلام السيد طاب ثراه بان الواجب من العمل بالاحتياط انما هو بقدر
دائرة العلم الاجمالي ولا يجب ازيد من ذلك والعلم الاجمالي الحاصل لنا بوجود الواجبات والمحرمات انما هو في
ما بين المظنونات واما غيرها من المشكوكات والموهومات فليس فيها العلم الاجمالي قطعا لانه من البديهيات
انه لو فرض سلسلة المشكوكات والموهومات على حدة لا يحصل العلم الاجمالي بوجود التكاليف فيهما فعلى هذا
لا يحتاج اخراج المشكوكات والموهومات عن دائرة العلم الاجمالي بالتمسك بالعسر والحرج بل هما خارجان
عن الدائرة اولا وبالذات ولكن مع هذا كله لا يخلو كلام السيد طاب ثراه من اشكال وهو ان خروج
المشكوكات والموهومات انما هو من جهة عدم وجود المقتضي بالعمل بها لا من جهة وجود المانع الذي هو
لزوم العسر على تقدير العمل بها ايضا كما قال السيد الوجه الرابع من وجوه تقرير الدليل العقلي ونتيجة
ادلة حجية خبر الواحد عند صاحب المعالم ولذا قد اشتهر في السنة الاصوليين بان الدليل الرابع وهو
مركب من مقدمات سبعة الاولى انسداد باب العلم الوجداني او الشرعي في معظم المسائل الشرعية
والثانية انا لسنا كالبهائم والاطفال في خصوصها بل انا محكومون بحكم شرعي فيها ولو كان ذلك
مقتضى اصل من الاصول لا الدليل العدمي ولا يخفى عليك ان بعض الاصوليين قد جعل المقدمة الثانية اولويه
والاولوية ثانية حيث قال المقدمة الاولى انه لا شك ولا شبهة في بقاء التكاليف والثانية انه باب
العلم منسد على تلك التكاليف ولكن الامر وكما ذكرنا من الترتيب الى ما ذكره البعض لا يخلو من اشكال وضع
لانا نقول معنى قولهم لا شك ولا شبهة في بقاء التكليف ماذا والذي يتصور في المقام احد الوجوه الاربعة

احدها

احدها ان المراد منه بقاء التكليف بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله بالكيفية الاولية بالفعل بان
يكون معناه انا مكلفون بالفعل بجميع الاحكام الواقعية التي صدرت من جبرئيل الى النبي صلى الله عليه
وآله وهذا المعنى وان كان بعد فرضه واقعا صالحا لكونه من مقدمات الدليل الرابع الا ان فيه اولا
منع دعوى البداهة بثبوت بقاء هذا التكليف لان كوننا مكلفين بالنحو المفروض ليس بمعلوم بل
معلوم عدمه وثانيا ان هذا المعنى لو تحقق لكان نتيجة العمل بالظن لا متثالا لان المناص منحصر على هذا
الفرض فالعمل بالاحتياط فقط وثانيها ان يكون المراد بقاء التكليف في شريعة محمد صلى الله عليه
وآله بانه غير منسوخ بمجيء نبي آخر بعده وثالثها ان يكون المراد انه يجب الاعتقاد بنبوة نبينا محمد ص
فبقاء التكليف بهذين المعنيين المذكورين مما لا اشكال فيه بحيث يكون نظريا محتاجا الى جعلها
من مقدمات دليل الانسداد ورابعها ان المراد ببقاء التكليف ان التكاليف الثابتة في حد ذاتها
في الواقع ثابتة بمعنى انه يجب علينا السعي والجهد في تحصيل تلك الاحكام مهما امكن وكيفما اتفق ولو
بطريق الظن ثم نقول ليس المراد الا هذا الا ان هذا المعنى مرتب على الانسداد لانه لما كان العلم منسدا
بالاحكام الواقعية علما فالواجب علينا تحصيلها بعد الانسداد باي نحو اتفق ولو بطريق الظن ولذا
جعلنا المقدمة الاولى انسداد باب العلم والثانية انا لسنا كالبهائم والاطفال في عدم التكليف علينا
ثم جعل المقدمة الثالثة ان هذا الحكم الشرعي ليس حكما نفسيا بل حكم الزامي شرعي بمعنى ان الاحكام الثابتة
ليس كلها احكام نفسية بل فيها احكام الزامية شرعية لا ان جميعها لا بد ان يكون من الاحكام الا — لزامية
الثبوتية المقدمة الرابعة ان هذا الحكم ليس العمل بمقتضى الاصول في الموارد الخاصة المقدمة
الخامسة ان هذا الحكم الالزامي ليس هو الاحتياط المقدمة السادسة ان تكليفنا في زمان
الانسداد ليس التقليد كالاعوام والجهال المقدمة السابعة انه لا بد من ترجيح سلسلة المظنونات
على المشكوكات والموهومات لئلا يلزم ترجيح المرجوح على الراجح القبيح عقلا ولا يخفى عليك انه يمكن
ادراج بعض المقدمات في البعض الاخر وجعلها ثلثة او اربعة فان قيل لا اشكال في انسداد باب
العلم وبقاء التكاليف علينا وليس التكليف في العمل بطريق الجهال فان نعمل باصالة البرائة والا
حتياط او الاصول في الموارد المخصوصة او العمل بنحو التقليد كالاعوام وكيف كان لا بد في تمامية

الدليل الرابع من اجزاء تلك المقدمات المذكورة بحيث لو انتفت واحدة منها انتفى الدليل المذكور
فمن المهم لنا التعرض لبيان المقدمات **فنقول** اما المقدمة الاولى اعنى انسداد باب العلم
فانسداد باب العلم الوجدانى منا اى من القطع بالاحكام الواقعية مما لا ريب فيه وهو معلوم لنا
بالوجدان بل ادعى انسداد باب العلم القطعى بجميع الاحكام حتى فى صورة ازمنة وجود النبى ص او الائمة
الائمة ع منهم ومنه من الاصحاب الذين كانوا فى خدمتهم ليلا ونهارا كسلمان وابى ذر رحمهما الله تعالى
فى البلاد النائية فى صورة وجود الامام مثلا ابه كان باب العلم الوجدانى منسدا بالنسبة
اليهم قطعا اما فى امثال زماننا هذا فلا اشكال فى ثبوت الانسداد ولا خلاف فيه ممن يعتد بخلافه
نعم قد يظهر من بعض اهل البواطن الذين لم يفهم مرتبة اهل الظاهر كالمرزا محمد الاخبارى فى رسالته
المعمولة فى رد الاجتهاد انفتاح العلم الوجدانى بالاحكام الواقعية لكل احد من احاد الناس موجودا ان
حكم الله الواقعى هو الذى فهم المكلف بعد بذل الجهد واذا الطرق الى الله تعالى بعدد انفس الخلايق
وسبقه الملا خليل القزوينى الا انه ادعى ان ما فهمه المكلف هو الاحكام الواصلية لا الواقعية
وبالجملة ان لازم هذا المذهب ان الظنون صغيرة للاحكام الواقعية كسائر الموضوعات من السفر والحضر
ونحوهما وقد استدل المرزا محمد على دعواه بقاعدة اللطف وان الامام الموجود فى كل عصر من الاعصار
فالمدته هداية الناس الى الحق واتمام ما نقص ونقص ما زاد كما دل عليه الاخبار الكثيرة بل ربما يدعى
انه الظاهر من الشيخ الطوسى ره لان مرجع الاجماع اللطفى الذى قال هو به بل اكثر القدماء منهم المرتضى
الا انه رجع عن ذلك الى ذلك الى تعدد الطرق الى الله تعالى وان ما فهمه المكلف هو حكم الله تعالى فى
حقه ويشهد على ذلك حكم الشيخ ره بالتخيير فيما اختلفت الامامية على قولين ولم يدل على احدهما دليل قطعى
او لا يلجئهم على الاخر فان الامامية قولان فى المسئلة نقلهما الشيخ فى العدة احدهما اسقاط
القولين والتمسك بمقتضى العقل من حظر او اباحة على اختلاف مذاهبهم وثانيهما التخيير وانه يجرى
مجرى خبرين تعارضا ولم يمكن مرجح لاحدهما ورد الشيخ القول الاول بانه يوجب طرح قول الامام
واختار الثانى واعترضه المحقق ره بان التخيير ايضا ابطال لقول الامام ع لان كلا من الطائفتين
يوجب العمل بقوله ويمنع من العمل بالاخر فلو جزنا لاحدهما ما حضر المعصوم ولا يخفى عليك ان الايراد

المحقق

المحقق ره عليه مبنى على كون المراد من التخيير هو التخيير الواقعى ولذا اعترض على المحقق الفاضل القمى بضعف
هذا الاعتراض لان التخيير طريق فى العمل للجاهل بالحكم لا قول فى المسئلة يوجب طرح كل واحد من
القولين كالتخيير فى العمل بالخبرين المتعارضين وحكم كل واحد منهما ببطلان القول الاخر وعدم
صحته فى نفس لا ينافى تجويز العمل به للجاهل الخ فان الحكم بالتخيير الواقعى كما فهمه المحقق من كلام الشيخ
يدل على صدق ما نسبت الى الشيخ وكذا حكم المرتضى طاب ثراه بالتخيير فيما حكى عنه فى المعالم حيث اورد
على نفسه بعد ان منع اعتبار خبر الواحد ما لفظه هذا فان قيل اذا سد دتم طريق العمل بالاخبار
فعلى اى شئ تعولون فى الفقه كله واجاب بما اجاب وذكر كلاما طويلا فى بيان حكم ما يقع فيه
الاختلاف وملخصه انه اذا امكن تحصيل القطع باحد الاقوال من طرق ذكرها تعين العمل عليه
والا كنا مخيرين فى العمل بين الاقوال المختلفة لفقد دليل التعيين فان مراده من التخيير فى
المقام هو التخيير الواقعى المستلزم تعدد الاحكام الواقعية لان من رجح احد الاقوال فحكمه
الواقعى هو العمل عليه والا فحكمه الواقعى هو العمل بالتخيير فعلى هذا لزم تعدد الاحكام الواقعية
لان من رجح احد الاقوال هذا تمام الكلام فى كلام القائلين بانفتاح باب العلم الوجدانى وضعف
كلامهم غنى عن البيان وان شئت ان نتعرض على الاشارة بما فى كلامهم بنحو الاجمال **فنقول**
ان فيه اولا ان تلك دعوى لا دليل عليها والاصل يرده ابه نقول اما والخصم متفقون على جعل
الحكم الواقعى فى خصوص كل شئ من الاشياء او فى كل واقعة من الوقايع الا انهم يدعون تعدده
بالنسبة الى احاد الناس والاصل عدمه وثانيا ان ذلك مستلزم للتصويب الباطل عند العدلية
بالفرورة بل يمكن ان يقال ان المصوبة من العامة لم يلتزموا بصحة هذا التصويب لان الظاهر ان نزاعهم
فى مسئلة التخطئة والتصويب انما هو فى غير موارد الكتاب والسنة اى فى غير ما ثبت الحكم فيه بالنص
بل انهم ايضا قائلون بالتخطئة فى هذا المقام بل محل النزاع والتشاجر المعروف بين الاشاعرة
والعدلية فى التخطئة والتصويب فى غير موارد الكتاب والسنة فى المعانى الكثيرة على عدد فهم الخلايق
وهو باطل بالبديهة نعم يمكن دفع هذا الايراد عن كلام الشيخ والمرتضى ومن حذو حذوهما بان
مرادهم من الاجماع اللطفى ليس القول بتعدد الواقع بل الواقع عندهم فى كل شئ شئ واحد لكنهم

اى فما لم يثبت الحكم بالقطع لا يكون ثابتا بالبينا فيه وقاله انه موجب للقول باسقاط القطع واحد فى الكتاب والسنة صح

ادعوا ايصال الاجماع اللطفي مثلا بالواقع من غير تخلف و هذا الدعوى منهم خطاء وسهو لامكان
التخلف عن الواقع بلا اشكال وفيه جيد هذا تمام الكلام في اثبات انسداد باب العلم الوجداني واما
اثبات انسداد باب العلم الشرعي اي الظن فنقول ان اثبات ذلك لا يجب علينا بل لو شككنا
في وجوده وعدمه ايضا يجوز لنا العمل بالظنون المطلقة لان العمل بها موافق للاصل لان الاصل
عدم جعل الشارع طريقا مخصوصا الى العلم به كما هو المدعى لارباب الظنون الخاصة والحاصل
انه لا حاجة في جواز العمل بالظنون المطلقة الى احراز عدم الظنون الخاصة بل عدم العلم به يكفينا
في تسويغ العمل بالظن المطلق ولكن لا باس بان نتكلم في اثبات انسداد باب العلم الشرعي ايضا على تفضلا
ونقول ان بعض الاعلام كالفاضل النراقي طاب ثراه قد بالغ في اثبات ذلك فقال في لا شك ولا
شبهة في عدم ثبوت الظن الخاص الذي يكفينا في مقام اشتباه الاحكام التي عمدة ادلته
الفقه هي الاربعة المعروفة لا يثبت شي منها شي معتد به في الفقه لان اقوى ما الكتاب فلا دلالة في
اعتباره وحجيته كلام لبعض الاعلام كالاخبارية حيث انكروا حجية الكتاب في اعتباره بالمرة
وثانيا لو سلمنا اعتباره كما هو الحق كما نقول ان خطابات الكتاب ليست عامة بل مختصة بالمشافهين
فلا يكون ما يفهم منها ظنا خاصا بالنسبة الينا وقضاء الاجماع والضرورة بالاشتراك في التكليف
لا يثبت الا التكليف بما يفهمونه منه اي كوننا مكلفين بالاحكام المستنبطة منه اي الكتاب لا كوننا
مخاطبين به حيث كلما يفهم منه يكون حجة لنا فان فهمنا استنباط الاحكام منه موقوف على اعمال
الظنون والاصول العلمية كاصالة عدم القرينة وعدم الاشتراك وامثال ذلك مما لم
يثبت اعتبارها من الظنون الاجتهادية وثالثا لو سلمنا كون تلك الاصول معتبرة من جهة كونها
ظنونا مخصوصة لكن نقول ان الايات التي لها مدخلية في استنباط الاحكام على ما ذكره خمسمائة
واغلب الالفاظ تلك الايات مجملة بالذات كالفاظ العبادات عند القائلين بكونها اسامي للصحيح
او بالعرض كالفاظ المذكورة عند القائلين بكونها اسامي للاعم اما من جهة كونها واردة في
مقام حكم اخر وهو اثبات اصل التشريع او من جهة كثرة التقييدات المتعلقة بها ورابعا
لو سلمنا عدم الاجمال فيها لا بالذات ولا بالعرض لكن نقول ان الاحكام المستنبطة من الكتاب كلها

مجملات

مجملات لا يمكن الامتثال بها بل لا بد لها من تفصيلات ثابتة من الاخبار وغيرها كما هو ظاهر على المتامل
فصار حاصل الكلام ان الحكم الشرعي المستنبط من الكتاب مستقلا اما مفقود بالمرة او قليل في غاية القلة فلا
يجدينا في مقام الاستنباط اما الاجماع فهو اما ضروري او غير ضروري والاجماع الضروري لا يجدينا
لانه على تقدير وجوده لا يثبت منه الا ما ثبت حكمه من ضرورة الدين او المذهب والاجماع الضروري
لا يثبت اذ بدونه ذلك واما الاجماع الغير الضروري كالاجماع النظري وهو على قسمين محصل ومنقول
والاول كما قال بعضهم بعدم وقوعه ابدا او قال بعضهم بامتناع الاطلاع به في زماننا هذا والحق
انه على تقدير وجوده وامكان الاطلاع عليه في غاية القلة ونهاية الندرة فلا كفاية فيه لعشر
اعشار الفقه والثاني منه اي الاجماع المنقول وهو اما منقول بالتواتر او الاحاد والاول لا اثر
له ابدا او قليل في غاية القلة والثاني اي المنقول بطريق الاحاد لا دليل على حجية الظن الحاصل منه
لانه داخل تحت الخبر الواحد وستعرف الكلام فيه مع ان شمول ادلة خبر الواحد به محل تامل
لما قلنا من ظهورها في الاخبار الحسية لا الحدسية واما السنة وهي اما قطعية كالسنة المتواترة
لفظا او معنى او المحفوفة بالقرائن القطعية اما المتواترة لفظا فهو اما مفقود بالكلية او في
غاية القلة لانك قد عرفت ان من شرط التواتر بلوغ عدد سلسلة جميع الطبقات الى حد التواتر
ولو فرض كون بعضها متواترة الى مشايخنا الثلثة ايضا لا يكون متواترا بالنسبة الينا لوصول الاخبار
الينا من تلك المشايخ الثلثة وهم اقل من عدد التواتر المعتبر فيه نعم قيل يمكن ان يكون انما الاعمال با
لنيات من المتواتر لفظا وكذا لحديث الثقلين والحاصل ان الخبر المتواتر لفظا في الاخبار المدونة
في الكتب الاربعة في غاية الندرة نعم لا باس بوجوده في بعض الاخبار المروية من طرق الخاصة والعامة
واما المتواتر معنى او المحفوف بالقرائن فهما وان كانتا موجودة ولكنه في الندرة مثل الاخبار المتواترة
لفظا الا انهما ايضا قليلة بالنسبة الى موارد الفقه وان كانتا كثيرة في حد ذاتهما واما السنة الظنية
كاخبار الاحاد فقد عرفت ان الايات والاخبار لا دلالة فيهما على حجيتها نعم القدر الثابت من الاجماع
المدعى في هذا المقام هو حجية خبر العادل الغير المعارض بمثله او بما اقوى منه من سائر الامارات

ويثبت عدالته بالدليل الشرعي في جميع السلسلة ولا يخفى عليك ان الخبر المستجمع لجميع الشرائط كبريت
احمر لا يجدي في الفقه لغايته قلته اما العقل فالقاطع منه غير موجود او قليل في النهاية وغير مجد
في مقام العمل والاستنباط وقد عرفت حال الادلة الفقه وعلمت انها لا تكفي في تمام الفقه بل في عشر
اعشاره فلا بد من العمل بالظن هذا تمام الكلام في خلاصة كلام الفاضل القمي واما صاحب المعالم
اعلى الله مقامه فهو قد قال بحجية الكتاب والاجماع في الجملة وبحجية خبر العادل من الاخبار و
بعبارة اخرى مبنية على اعتبار الصحيح الاعلائي ومع ذلك فقد ادعى اتمام الفقه بذلك للمشتغل في منتقى
المنتقى اذ من دخل في الاخبار على صدق البينة ولاحظ احوال الرواة بعين الدقة يجد هذا الصنف
من الاخبار كثيرا يكتفى به في الفقه واما ما اخترناه في المقام وهو ان الادلة المذكورة من الاجماع و
الكتاب في العقل حجة في الجملة ولا نقول فيهما بمثل ما قاله الفاضل القمي طاب ثراه واذا الحاصل
من مجموع الادلة الماضية الدالة على حجية الاخبار ان القدر المسلم منها على نحو الجزم واليقين هو
اعتبار الخبر الموثوق به فلا وهل يكفي هذا القدر في الفقه ظاهر كلام الاستاد دام ظله غير كاف
فلا بد من الدخول في مسئلة الظن فلا مناص عنها كما سبيل البراءة وحد من الظنون الخاصة ما به
الكفاية نعم لو قلنا باعتبار الوثوق النوعي لا يبعد ان نقول بكفايته في الفقه وبالجملة اثبات هذا
الفرض حيث الوجود والعدم وانه على تقدير وجوده ما هو بحسب اصل المفهوم او بحسب المصداق
وانه هل يحصل به الكفاية ام لا هو المهم اذ هو يختلف بحسب اذهان الناس وها هو هذه الدعوى
يبعد مدعيها وهو ادرى بما فيه هذا تمام الكلام في المقدمة الاولى لكن انه لا فائدة باجتهاد الى المذاهب
وبيان مقتضيها تمام الانسداد والانفتاح **فنقول** لا اشكال في تحقق الانسداد الشرعي بناء على
ما اختاره الفاضل القمي ره حيث انكر حجية جميع الامارات من الكتاب والسنة وغيرها فيما اذا لم
يحصل منها العلم الوجداني واما اذا حصل ذلك فهو خارج عن الغرض واما اذا لم يحصل فلا دليل
على الحجية من جهة الظن المخصوص حتى بالنسبة الى الدلالة مع ان المشهور على حجية الظن الحاصل
من الدلالة بل هو ره انكر الحجية من باب الظن الخاص بالنسبة الى الموضوعات الخارجية وما

ستفاد

التنزل
يستفاد من كلامه كما ذكرنا حاصله من تسليم بعض الامارات في بعض المقامات انما كان من باب
والاغماض والا فالذي يختاره هو عدم حجية شيء من الامارات في شيء من المقامات الا من
جهة الظن المطلق وح فلا اشكال في ثبوت الانسداد عنده وعند من قال بمقالته وايضا لا اشكال
في ثبوت الانسداد والحاجة الى اعمال مطلق الظن بناء على ما اختاره شريف العلماء من كفاية الظن
المتعلق بالدلالة ولكنه يشترط في جواز التمسك بالامارات والادلة وكونها حجة من باب
الظن الخاص حصول العلم واليقين من حيث الصدور وان كانت من حيث الدلالة ظنية وعلى
هذا فالذي يثبت حجيته من باب الظن الخاص هو الكتاب والاخبار المتواترة لفظا والمحفوفة
بالقرائن المفيدة للعلم بالصدور ولا ريب في عدم كفايتهما في الفقه فيثبت الانسداد قطعا على
هذين المذهبين لا اشكال في توقف اتمام ابواب الفقه الى دليل الانسداد المثبت لحجية مطلق
الظنون كما انه لا اشكال في ثبوت الانفتاح المغني عن اثبات حجية مطلق الظن بالنسبة الى مذهبين
اخرين احدهما ما ذهب اليه الفاضل النراقي من جعل الاصل في الاخبار الحجية الا ما خرج بالدليل
فكل خبر لم يقم دليل على المنع عنه وعدم جواز التمسك به كالضعيف الغير المجبور بشيء يكون حجة عنده
ولا ريب ان هذه الاخبار الكثيرة مع سائر الامارات من الكتاب وغيره كافية في استخراج الاحكام
الشرعية واستنباطها فيكون الباب العلم بالاحكام الشرعية مفتوحا قطعا وثانيهما ما ذهب
اليه بعض الاصوليين وهو انه لا يشترط العلم في طرف الصدور كما لا يشترط في جانب الدلالة
الدلالة فكلما يفيد الظن بصدوره من النبي ص والائمة ع فهو حجة فالاخبار على هذا التقدير
وان تصرف بالاضافة على مختار الفاضل النراقي نظرا الى اشتماله على الاخبار المشكوكة الصدور
دون هذه الاخبار على هذا التقدير فانها مقصورة في صورة الظن الا انها كثيرة لو انضمت
مع غيرها من الامارات الاخر كالكتاب ونحوه مما قام الدليل الخاص على حجيته لكانت وافية كافية
في اتمام الفقه مضافا الى انضمام الشهرة اليها بان تكون حجة من باب الظن الخاص نظرا الى دلالة
الاخبار الواردة في اخذ المشتهر بين الاصحاب وشمولها للفتوى ايضا او نظرا الى دلالة آية
النبأ بناء على ان يكون المراد من التبين الاعم من العلمي او الظني وكذا لو قلنا من التبين بان

بان ظهور الحال حتى يكون شاملة للقول ايضا فلو قلنا بان المراد التبين العلمي او الاعم ولكن لم يكن الغرض ما ذكرنا من ظهور الحال بان يكون الغرض شيئا اخر فلا يتعدى من الخبر الى القول اذ نظر الى ان المشهور بين الاصحاب حجية الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة وحيث لم تكن حجة فكيف يصير الخبر حجة من انضمام شيئين لا يكون شيء منهما حجة لا يوجب الحجية فيستفاد من كون الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة حجة حجية الشهرة والا لا معنى لجعل انضمام الشهرة موثرا في حجيته في حجية الخبر الغير الحجة على تقدير عدم الانضمام هكذا ذكره السيد الطباطبائي اعلى الله مقامه وانت خبير بانه لو اعتبر الانضمام لحصل الاطمئنان من غير ريبة ثم ان ههنا مذهبا آخر ندعي جراحتنا في الانفتاح حيث لا يلوث بالظنون المطلقة مع ان الانصاف عدم كفاية ما هو حجة عند كل واحد منهم من باب الظن الخاص في اتمام الفقه منها ما ذهب اليه صاحب المعالم حيث اعتبر من الاخبار الصحيح الاعلائي وهو ما كان كل واحد من الرواة في جميع السلسلة معدلا بعدلين ومعه لا يدعي كفاية هذا الصنف من الاخبار في تمام الفقه فان في مقدمات المنتقى ان من دخل في الاخبار وبصر في اسنادها ولاحظ حال الرواة بعين الدقة يجد هذا الصنف من الاخبار كثيرا يكتفي به في اثبات حاصل كلامه والانصاف عدم عدم كفاية ما ادعى كفايته في تمام الفقه لخروج كثير من الاخبار التي تثبت حجيتها عند صاحب المعالم ممنوعة وان تكثرت بحسب النوع الا انها قليلة حيث نعلم لو تركنا العمل بها باجمعها لزم الخروج من الدين الناشي من عدم الاتيان بالعلم الاجمالي على ما هو مقتضاه ومما يخرج من الاخبار التي تثبت حجيتها عند صاحب المعالم ممنوعة وان تكثرت بحسب النوع الا انها قليلة من حيث المصداق وذلك لان ما يدل على غير الوجوب والحرمة من الاستحباب والكراهة والاباحة فهو معمول به عنده فلا يبقى من الاخبار الغير الصحيح الاعلائية من الاقسام المذكورة الا خبر يقع في مقابل البراءة يعارضها والاخبار الواقعة في مقابلها قليلة لا يكون فيها العلم الاجمالي باقيا فيه من غير ريبة سيما اذا كانت التزكية من قبيل الشهادة فانه ح يوجب قلة الاخبار الصحيحة الاعلائية من جهة هذا الشرط لا سيما اذا كان معرفة الراوي وتمييزه عن صاحبه ممن شاركه في الاسم مشروطا بالعلم ولا يكون من باب الظن الخاص فالعلم الاجمالي لا بد يقع عند

٣ ولا يلزم من عدم العمل به الخروج من الدين قلت هذا صحيح الا ان دعوى قلة هذا النوع من الممنوعة بل هي بمقدار لنا العلم الاجمالي صح

عند ثبوت الجملة بغير الاخبار الصحيحة الاعلائية على تقدير عدم اشتراطها بالشرطين المذكورين الموجب لقلتها غاية القلة بضميمة صورة سيما مع اعراضهم ما ذهب اليه المتقدمون من الاصحاب من الاكتفاء على الاخبار المفيدة للوثوق التي احرزنا حجيتها فان بناءهم على العمل بها على عدم حجية غيرها يفيد الوثوق من الاخبار وعدم الحاجة الى اثبات حجية مطلق الظن لكفاية هذا النوع من الخبر مع الامارات الاخر والادلة الاخر من الكتاب وغيره في اتمام الفقه وانت خبير بان مقتضى الانصاف عدم الكفاية لبقاء العلم الاجمالي في الاخبار الباقية حيث ان الاخبار الغير المفيدة للوثوق في غاية الكثرة فان قلت كيف ندعي عدم رفع العلم الاجمالي بسبب عدم العلم بغير الاخبار المفيدة للوثوق من الاخبار مع ان المتقدمين لا يزالون يكتفون بها في استنباط الاحكام الشرعية من اول الفقه الى آخره من دون احتياجهم الى اثبات حجية مطلق الظن قلنا قياس حالنا على حال المتقدمين قياس مع الفارق لمكان القرائن الكثيرة الموجودة في زمانهم بحيث يصير اغلب الاخبار باعتبار الانضمام الى تلك القرائن مفيدة للعلم فضلا عن الوثوق واما بعد بعد الزمان من عهد الائمة عليهم السلام واختفاء القرائن الموجودة في تلك الازمنة السابقة لا يفيد الاخبار الوثوق خصوصا من جهة جعل الاخبار ومعروفيته فانه يوجب طرح الاخبار المكررة بحيث لو كانت باقية على حالها لكانت افادت الوثوق بل العلم وكانت كافية في اتمام الفقه بتمامه ومنها ما ذهب من قال بحجية الاخبار المفيدة للوثوق وحجية الخبر الصحيح المشهور المعدل بعدل واحد كما هو المشهور بينهم منهم مرة وهذا ايضا غير كاف في اتمام الفقه وان ادعى كفايته فيه وذلك لخروج كثير من الاخبار الحسان مطلقا والضعاف كذلك والموثق في اصطلاح المتأخرين اعني ما كان راويه محترزا عن الكذب وان كان فاسقا اذا لم يحصل منه الوثوق حتى تندرج في القسم الاول فارتفاع العلم الاجمالي ح في غاية الاشكال ولا يبعد الحكم بالعدم من دون اشكال ومنها من قال بحجية الاخبار المفيدة للوثوق مع حجية الاخبار المتواترة عند الاصحاب كما هو مذهب المحقق وهو ايضا غير كاف في المطلب وموجب لانسداد باب العلم في الاحكام الشرعية وان ادعى البعض الانفتاح ح ولكنه بعيد عن الانصاف غاية البعد اذ

الاخبار الغير المندرجة فيها بين الطايفتين من الاخبار كثيرة لا يرتفع العلم الاجمالي بطرحها وعدم العمل بها ثم لا يبعد الحكم بالانفتاح اذا انضم الى الاخبار المثبتة للوثوق والاطمئنان الاخبار الموثقة اعني ما كان راويه عادلا او ثقة وان كان ... ويكون متحرزا عن الكذب كما هو مذهب المحقق السبزواري حيث قال بحجية الخبر الثقة فان الاخبار الخارجة عن الحجية الغير المعمول بها قليلة لا يوجب طرحها عدم الاثبات بالعلم الاجمالي حيث لا علم فيها كما لا يخفى فتلخص مما ذكرنا ان انسداد باب العلم الوجداني مما لا ريب فيه لمقتضاء الضرورة وبذلك لا ريب اما باب العلم الشرعي فموقوف على نظر المستنبط فان كان مما ثبت اعتباره من الامارات الدالة على اعتبارها الادلة القطعية عنده ما يفي بتمام الفقه بحيث لا يحتاج الى اعمال الظنون الاجتهادية فباب العلم الشرعي عنده مفتوح والا فلا واما ما اخترناه من قطعية اعتبار الاخبار المثبتة الوثوق كما استفدناه من الادلة السابقة فهو بعد ما تبين بحيث لا يفي بتمام الفقه فلا بد من المصير الى الظنون المطلقة بقدر الحاجة كما سيأتي تفصيله ان شاء الله تعالى هذا تمام الكلام في المقدمة الاولى واما المقدمة الثانية وهي انا لسنا كالبهائم والاطفال في خصوصها بل انا محكومون بحكم شرعي ولو كان ذلك مقتضى اصل من الاصول العدمية بمعنى انه لا اشكال في صدور انشاء من الشارع في حقنا ولسنا مطلق العنان ثم هذه المقدمة بديهية واضحة اجماعية ضرورية لا اشكال فيه ولا حاجة الى تجشم الاستدلال في اثباتها وان شئت لاحظ من المقدمات ما كان مبدأ هيهنا واما المقدمة الثالثة اي عدم جواز العمل باصالة البرائة او سائر الاصول العدمية في هذا الفرض الذي نحن فيه وهو انسداد باب العلم بمعظم المسائل الشرعية فيدل عليه وجوه الاول الاجماع القطعي من العلماء على عدم كون المرجع اصالة البرائة في العبادات ونحوها او اصالة الفساد في المعاملات ونحوها في مفروض المسألة بحيث فان قلت ان المسألة ليست معنونة في كلام الاصحاب حتى يدعى اجماعهم على ذلك قلنا انا نجد من انفسنا القطع بانهم لا يرضون بذلك بملاحظة بعض المقدمات المعنونة في كلماتهم كما لو فرض ان احدا كان في بلاد الكفر النائية عن بلاد الاسلام وكان نائيا مقطوعة عن العلماء ومن يتأدى العلماء الذين كانوا في حال الحيوة الا انه يمكنه التقليد بالميت لوجود كتابه عنده مع امكان مراجعته اليه فانه لا اشكال في عدم افتائهم في خصوص هذا الشخص بالعمل بالبرائة والاستصحاب العدمي بل متفقون

على

صح

على كونه مكلفا بالتكاليف الثابتة ويجوزون له الرجوع الى كتاب ذلك المجتهد الميت مع انه متفق على عدم جواز التقليد بالميت ابتداء فانه لا دليل على جواز ذلك الا الانسداد وكذا ايضا لو فرض كون الشخص محبوسا في مكان لا يعلم بدخول شهر رمضان فانهم لا يجوزون له العمل بالبرائة بان يصوم في شهر من الاشهر بل يوجبون عليه الصوم في شهر يظن كونه رمضان فان امثال ذلك مما ذكرنا كله دليل على عدم العمل بالبرائة في صورة الانسداد او استلزامه مخالفة العلم الاجمالي الموجب للخروج من الدين وبذلك يظهر الفرق بين كلام هذا الفاضل التوني في مبحث الفحص عن المخصص حيث قال بعدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص لاستلزام العمل به قبله لمخالفة العلم الاجمالي الموجبة للخروج من الدين وبين قوله بجواز ارتكاب اطراف الشبهة المحصورة مع ان فيه ايضا مخالفة للعلم الاجمالي لاستلزامها او الخروج من الدين لكثرتها دون الثاني وهذا وجه الفرق بين كلاميه لا ما ذكره بعضهم من كون الشبهة في الاول حكمية وفي الثاني موضوعية لقيام الدليل على عدم الفرق بينهما عنده والثاني ان العمل بالبرائة مستلزم للمخالفة القطعية في معظم الفقه وموجب للوقوع في خلاف الواقع كثيرا وهو غير جائز بلا شبهة وقد عبر عنه جمع بالخروج من الدين ومرادهم هذا لا ان العمل به يوجب الكفر وقد نبه على عدم جواز العمل بالبرائة جمع من القدماء من الخاصة والعامة منهم المرتضى حيث اورد سؤالا على نفسه بعد ان منع اعتبار خبر الواحد بالقطع الحكمي في المعالم هذا فان قيل اذا سددتم طريق العمل بالاخبار فعلى اي شيء تعولون في الفقه كله واجاب بما حاصله ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا فيه بالاخبار المتواترة وما لم يتحقق ذلك فيه ولعل الاقل يعول فيه على اجماع الامامية وذكر كلاما طويلا في بيان حكم ما يقع فيه الاختلاف وملخصه انه اذا امكن تحصيل العلم القطعي باحد الاقوال من طرق ذكرناها تعين العمل عليه والا كنا مخيرين بين العمل بالاقوال المختلفة لفقد دليل التعيين فاورد السؤال على نفسه بما اشرنا اليه من الجواب عنه بمنع الصغرى اي منع انسداد باب العلم بمعظم المسائل يكشف كشفا قطعيا بعدم رضائه على العمل بالبرائة مع فرض عدم جوازه وما يكتفى به في الفقه ولاجل ذلك قال السيد صدر الدين اصطلح السيد بهذا القول مع المتأخرين من المجتهدين لان عملهم باخبار الاحاد لعدم امكان تحصيل القطع بالطرق العلمية عندهم والسيد له

٣٣٠

نبكر العمل بها في هذه الصورة وان ادعى انكاره حصول القطع ومنهم الشيخ في العدة فانه قال بعد ان
صنع في قبال مشايخ الملاعين لتطعيم اكثر الاخبار ما صنا فيها بالقرائن الدالة على صدق الصدوق وتطهير
اكثرها بالنظر [illegible] من قال عند ذلك متى عدمت شيء من القرائن علمنا بما يقتضيه العقل يلزمه ان يترك
اكثر الاخبار واكثر الاحكام لا يحكم فيها بشيء او رد فيه الشرع وهذا حد يرغب عنه اهل العلم ومن صار
اليه لا يحسن مطالبته ومكالمته لانه يكون معولا على ما يعلم ضرورة من الشرع خلافه ومنهم الصدوق في
الفقيه في باب سهو النبي صلى الله عليه وآله وكان شيخنا محمد بن الحسن بن احمد بن الوليد يقول اول درجة في
الغلو نفي السهو عن النبي ص ولو جاز ان ترد الاخبار الواردة في هذا المعنى لجاز ان ترد جميع الاخبار وفي
ردها ابطال الدين والشريعة انتهى [illegible] على ان كلام الصدوق ذي احتمال يحتمل ان يكون ابطال
الشريعة من جهة العمل باصالة البراءة المستلزم للمخالفة القطعية ويحتمل ان يكون ذلك من جهة طرح
الاخبار الثابت حجيتها والشاهد على ما نحن فيه هو الاحتمال الاول دون الثاني كما هو واضح ومنهم المحقق
الحق البنادري على ما حكاه عنه معتبر لفظ الاسناد قال درج الاسناد في الرسالة تعدد المعدل في
تعديل الراوي متمسكا عليه بمفهوم آية التثبت وان اعتباره يوجب سياخلو الاحكام عن الدليل لندرة
التعدد ومنهم الكورة في بحر السنة [illegible] صحيفات الامام ع في اثبات وجوب عصمته قال ولانه
حافظ للشرع لعدم احاطة الكتاب والسنة بمعنى انهما لا يفيان في استنباط الاحكام الشرعية وكذلك
الاجماع لانه ان استند الى دليل وجب شهرته وان استند الى امارة فالخلق لا يتفقون على امارة بمعنى
انه ينتفي موضوع الاجماع لعدم الاتفاق على الامارة وان لم يستند [illegible] والقياس باطل في
نفسه لانه ليس من مذهبنا والبراءة الاصلية ترفع جميع الاحكام فلم يبق سوى الامام عليه السلام
انتهى ومنهم صاحب الحدائق في الرد على الحلي حيث طرح الاخبار الخبر الدال على ان الحنطة والشعير جنس
واحد في الربو كان النقود والجاموس واحد لاجل انه خبر واحد بانه لو وجب مع رده اخبار الاحاد
الخروج عن الدين ومنهم بعض اصحابنا في رسالته المعمولة في علم الكلام المسماة بعصرة النجود حيث استدل
على عصمة الامام ع بانه حافظ للشريعة لعدم احاطة الكتاب والسنة به الى ان قال والقياس باطل
والبراءة الاصلية ترفع جميع الاحكام انتهى ومنهم الفاضل النراقي في شرح الباب الحادي عشر الا انه قال

الرجوع

٢٣١

قدس سرهما

الرجوع الى البراءة الاصلية ترفع اكثر الاحكام والظاهر ان مراد العلامة وصاحب الرسالة
من جميع الاحكام ما عدا المستنبط من الادلة العلمية لان كثيرا من الاحكام ضرورية لا ترفع بالاصل
لثبوت فيها حتى يحتاج الى الامام ومنهم بعض شراح الوسائل حيث استدل على حجية اخبار الاحاد بانه
بانه لو لم يعمل بها بطل التكليف وبطلانه ظاهر ومنهم صاحب الوافية حيث تقدم عنه الاستدلال على
حجية اخبار الاحاد بانا نقطع بطرح اخبار الاحاد في مثل الصلاة والزكوة والحج والمتاجر والانكحة
وفيه ما يخرج حقائق هذه الامور عن كونها هذه الامور وهذه عبارة اخرى عن الخروج عن الدين الذي
عرفه جماعة من مشايخنا هذه جماعة من الخاصة حيث صرحوا بعبارات مختلفة على ان كون المرجع
اصالة البراءة وطرح اخبار الاحاد يستلزم الخروج عن الدين بمعنى المخالفة القطعية الا انه يصير كافرا
كما عرفت صحى العبارة فيما تقدم واما من العامة فجماعة منهم بعض العضدي تبعا للحاجبي حيث
حكى عن بعضهم الاستدلال بانه لو لم يجب العمل بخبر الواحد لخلت وقايع كثيرة عن الحكم وهو ممتنع اما
الاولى فلان القرآن والمتواتر لا يفيان بالاحكام بالاستقراء التام المفيد للقطع واما الثانية
فظاهر انتهى ومما يشهد على ان العمل بالبراءة عندهم على تقدير سد باب العلم الوجداني والشرعي
[illegible] العمل بقول المجتهد [illegible] الكتب في صورة انقطاع اليد عن الحي مع انه لم يقم على تقليد الميت دليل
خاص وبالجملة عن حقي على من له ادنى خبرة بمذاق العلماء انهم لا يرضون بالعمل بالبراءة في مفروض
بحثنا حتى لو فرض انقطاع اليد عن قول الميت وكتب الفقهاء يجب الرجوع الى كتب الاخبار
ويعمل بما يحصل له الظن والا فيجب العمل باحد المحتملات وبالجملة الذي يظهر لنا من مذاق العلماء ان
هذه الدار دار تكليف ولا يمكن خلو المكلف فيها عن التكليف ولم يقطع الشرع يده عن الامتثال
بالاحكام الواقعية فيها مهما امكن ولمراتب اول مرتبة الامتثال هو الامتثال اليقيني والثانية
الامتثال الامتثال الظني والثالثة الامتثال الاحتمالي نعم لو كان باب العلم مفتوحا في اغلب
المسائل لكانت البراءة عندهم ممكنة فالمخالفة القطعية المعبر عنها عند جمع من المتاخرين كالمحقق
البهبهاني بنفي الخروج عن الدين بطلانها غني عن البيان الثالث ان العمل بالبراءة في مقام العلم
العلم الاجمالي ولو لم يكن موجبا للخروج عن الدين لا دليل عليه لان العقل المستقل الذي هو عمدة

الادلة في البرائة يدل على عدم وانما قلنا كون العقل هو العمدة لان الادلة العقلية في البرائة كلها
لمضمون دليل العقل الذي هو قبح التكليف قبل البيان و وجه عدم دلالة العقل على ذلك ان قبح
التكليف انما هو قبل البيان والبيان الاجمالي ايضا بيان موجود في المقام ولا قبح للتكليف حينئذ لامكان
العمل والامتثال بالتكليف ولو بايتان المحتملات بطريق الاحتياط والحاصل ان العقل يحكم بوجوب
الالزام بمقتضى العلم الاجمالي ولو وجد حجة في المقام فالدليل وارد عليه فان قلت كما يكون العمل بالبرائة
مستلزما للمخالفة القطعية كذلك قد يكون العمل بالظن ايضا مستلزما لذلك كما اذا ادى ظن المجتهد في
المسائل التي انسد فيها باب العلم بما يكون موافقا لاصل البرائة فما هو جوابك فهو جوابنا قلت اولا ان
هذا الفرض غير ممكن لعدم امكان اجتماع الظن الشخصي في كل واقعة مع العلم الاجمالي بالخلاف في المسائل
التي انسد فيها باب العلم وهذا ظاهر وثانيا ان هذا الفرض غير واقع لان تحصيل الظن لا يكون الا من
الامارات والاخبار الموجودة في ايدينا ومن البين ان مفادها خلاف البرائة لان اغلبها مثبت للا
للتكاليف الواجبة والمحرمة وغير ذلك فكيف يكون كونها موافقا لاصالة البرائة وثالثا لو فرض
وقوعه لا يجوز للمجتهد العمل بجميع مظنوناته بل يجب عليه العمل بالاحتياط ولو في جملة منها كمسئلة
غير الظنون القوية لو استلزم العمل به في كلها العمل بايجاب غير البرائة بغير ما ذكرنا من الوجوه
الثلثة وهو ان اصالة البرائة لا تفيد ظنا بمعنى انه حجيتها من جهة افادتها الظن وهو غير موجود
في مقابل الخبر المثبت للتكليف فلا دليل على حجيته وهذا الوجه يظهر من المعالم والزبدة للشيخ بهاء
الدين والقوانين وهذا الوجه ضعيف عندنا لان العمل بالبرائة ليس من باب الظن عندنا بل لاجل
القطع بها في مرتبة الظاهر لقبح التكليف بغير بيان وهو دليل قطعي في مرتبة الظاهر وان لم يكن مفادها
ظنا بل حصل الظن بخلافها وبالجملة ان البرائة ان قيست الى الواقع بمعنى ان يكون المراد افادتها
الظن بالواقع فغالبا لا يحصل منها الظن كما يظهر ذلك بعد ملاحظة ادلتها لانه ليس في ادلتها ما يفيد
كونها مفيدة للظن بالواقع وان قيست الى الظاهر فهي قطعية لا ظنية لان العقل قاطع بالبرائة في صورة عدم
البيان ولذا قال المحقق الخونساري جمال الملة والدين في حاشيته على العضدي في مقام الايراد على
هذه المقدمة من مقدمات دليل الانسداد ما محصله ان انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية غالبا لا

يوجب

العلم
لا يوجب جواز العمل بالظن فيها حتى يتجه ما ذكره لجواز ان لا يجوز العمل بالظن فكل حكم حصل
به من حجة من كتاب او اجماع وما لم يحصل العلم به نحكم فيه باصالة البرائة لا لكونها مفيدة للظن
ولا للاجماع على وجوب التمسك بها بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت التكليف علينا الا بالعلم به او بظن
يقوم على اعتباره دليل يفيد العلم ففيما انتفى الامران فيه يحكم العقل ببرائة الذمة عنه وعدم جواز
العقاب على تركه لان الاصل يفيد ظنا بمقتضاها حتى يعارض بالظن الحاصل من اخبار الاحاد
بخلافها بل لما ذكرنا من حكم العقل بعدم لزوم شيء علينا ما لم يحصل العلم لنا به ولا يكفي الظن به و
يؤكده ما ورد من النهي عن اتباع الظن وعلى هذا ففيما لم يحصل العلم فيه على احد الوجهين وكان
منه وقوعه كغسل الجمعة مثلا فالخطب سهل اذ الحكم بجواز تركه بمقتضى الاصل المذكور واما فيما لم
يكن منه وقوعه كالجهر بالتسمية والاخفات بها في الصلوة الاخفاتية التي قال بوجوب كل منهما
قوم ولا يمكن لنا ترك التسمية ولا محيص لنا عن الاتيان باحدهما فنحكم بالتخيير فيها لثبوت وجوب
اصل التسمية وعدم ثبوت خصوص الجهر والاخفات فلا حرج لنا في فعل شيء منهما وعلى هذا فلا يتم
الدليل المذكور لانه لا نعمل بالظن اصلا انتهى فقوله لا لكونها مفيدة للظن تعريض على صاحب المعالم
والزبدة حيث قالا بحجيتها من باب الظن وقوله للاجماع يحتمل ان يكون اشارة الى عدم الاجماع في
اصل مسئلة البرائة لكان وجود الخلاف فيه اي في اصل المسئلة البرائة لانكار بعضهم اياها واسا
ويحتمل ان يكون اشارة الى عدم الاجماع في خصوص ما نحن فيه اي فيما كانت البرائة في مقابلة الخبر
المفيد للظن وكلامه هذا وان كان قويا من جهة موافقته لما اخترناه من كون البرائة قطعية
بحكم العقل القاطع بها عند عدم البيان الا انه يرد عليه وجوه من الايرادات احدها ان قوله
ما لم يحصل العلم به نحكم فيه الخ ان اراد عدم حصول العلم الاجمالي ايضا فهو كذلك الا انه خلاف المفروض
لان المفروض وجود العلم الاجمالي هنا وان اراد عدم حصول العلم التفصيلي ففيه ان عدم العلم
العلم التفصيلي لا يوجب البرائة مع ثبوت التكليف بما مع التمكن والاتيان به ولو باتيان المحتملات
بحسب القدرة والاستطاعة فان قلت لا نسلم العلم الاجمالي بالتكليف بغير الضروريات في امثال
زماننا بل انما تكليفنا هو العمل بالضروريات واليقينيات قلنا التكليف بغير الضروريات مبني

فانا نعلم بالضرورة ان في الصلوة واجبات كثيرة علينا غير ما علم منها ضرورة مثل وجوبها
او مطلق مسمى الركوع والسجود ونحوها مع انا لا يمكننا معرفة تلك التفصيلات الا بالظنون الى آخر
ما ذكره في القوانين وثانيها انه بعد فرض عدم العلم التفصيلي والاجمالي لا معنى للحكم باختصاص
الرجوع بالبرائة لان موارد عدم وجود العلم التفصيلية مختلفة فبعضها مورد للبرائة وبعضها مورد
للاستصحاب العدمي كما اذا كان لها لذمتنا اشتغال وبعضها مورد لسائر الاصول العدمية كا
صول العدمية في الاحكام الوضعية وغيرها كاصالة عدم الجزئية والمانعية او الشرطية والجزئية
الى غير ذلك من الاصول العدمية فالحكم في هذه الصورة الى الرجوع بالبرائة بقول مطلق غير جيد ولكن
الجواب عن هذا الايراد واحد وجوه ثلثة الاول ان غير البرائة من الاصول غير معتبر عنده بل المعتبر ليس
الا البرائة اما الاستصحاب الاشتغال والاحتياط فلاحتمال عدم كونه معتبرا عنده كما هو مختار والده مولانا
آغا حسين الخونساري واما الاستصحاب فلان دليله اما العقل او النقل اما الاول فلعدم كونه مفيدا
قاطعا في مقام الاستصحاب وحكمه الظني لا عبرة به واما النقل فلكونه من اخبار الاحاد التي كلامنا
فيها وما يدعى من تواتر اخبار الاستصحاب وقطعيتها غير مسموع لكونه مجرد دعوى على ما ذكره عنده
واما اصالة العدم الجارية في الاحكام الوضعية كما عرفت سابقا فلاحتمال ان يكون قائلا بعدم
وجود الاحكام الوضعية مستقلا بل هي تابعة للاحكام التكليفية كما يظهر من جملة من اصحابنا في كل
موضع يجري فيه الاستصحاب فيهما والثاني ان يكون غير البرائة من الاصول حجة عنده من باب
الظن الخاص لقيام الدليل على حجيتها بالخصوص فح يكون داخلا على هذا في قسم المستثنى منه وهو العلم
الشرعي وقد عرفت ان كلامنا في الرجوع الى الاصول انما هو بعد عدم امكان تحصيل العلم مطلقا فتسميه
في الفرض المذكور ويكون مجرى الاصول الاخر من الموارد الجلية الثالث انه حينئذ ذكر البرائة انه يكون ذكر
من باب المثال وغرضه من هذا الكلام عدم تجويز العمل بالظن في غير ما يحصل فيه العلم او الظن القائم على
اعتباره الدليل والرجوع ح الى الاصول ولما كان البرائة اكثرها موردا واغلبها بحسب الاستعمال خصه
بالذكر لا ان غير البرائة غير معتبرة عنده ولا ان غيرها حجة عنده من باب الظن الخاص وثالثها
ان حكمه بالتخيير في صورة عدم المندوحة كما مثل له بالجهر بالبسملة والاخفات بها في الصلوة

الاخفاتية

الاخفاتية ايضا محل اشكال لانه لا معنى لحكم العقل بالتخيير في صورة وجود الظن في احد الطرفين لان
محل الكلام في هذا المقام هو الحكم به مع وجود الظن باحد الطرفين وحكم العقل به اي بالتخيير
مع وجود الظن غير مسلم كما هو ظاهر على من له ادنى تامل هذا تمام الكلام في الايرادات الواردة على كلام
المحقق طاب ثراه واما الايرادات التي اوردها الفاضل طاب ثراه على الايراد الاول فمنها واردة
منها ما اورده على قوله لان العقل يحكم بانه لا يثبت علينا تكليف الى آخره هذا اول الكلام لان حكم
العقل اما يريد به الحكم القطعي او الظني فان كان الاول فدعوى مقتضى اصل البرائة قطعيا اول
الكلام كما لا يخفى على من لاحظ ادلة المثبتين والنافين من العقل والنقل سلمنا كونه قطعيا في الجملة
لكن المسلم انما هو قبل ورود الشرع فالعلم بان فيه احكاما اجمالية بعنوان اليقين تثبطنا عن الحكم با
لعدم قطعا كما لا يخفى سلمنا ذلك ايضا ولكن لا نسلم حصول القطع بعد ورود مثل خبر الصحيح في
خلافه واذا اراد الحكم الظني كما يشعر به كلامه بقوله سواء كان بسبب كونه مفيدا للظن او من
جهة استصحاب الحالة السابقة فنقول انه ظني مستفاد من ظواهر الايات والاخبار التي لم يثبت
حجيتها بالخصوص مع انه لم يبعد ورود كثير من ثم بعد ورود الخبر الواحد اذا حصل ظن قوي منه
وفيه انا لا نختار الشق الاول اعني كون العقل قاطعا بالبرائة لان العقل يحكم قطعا بالبرائة قبل
وصول البيان لقبح التكليف قبل البيان والبيان الظني لا يعد بيانا ولا فرق بين حكمه بما ينبغي ان
القطع بين كونه قبل ورود الشرع او بعده لما ذكرنا من قبح التكليف من دون بيان ولا بيان فيه ادلة
التوقف والاحتياط لان مفادها التوقف في الحكم الواقعي عقلا كان او نقلا وما ذكرناه من
حكمه بالبرائة انما هو بحسب الظاهر لا الواقع فهو جيد ومنها ما اورده على قوله اذ نحكم بجواز تركه
بمقتضى الاصل بان ذلك لا ينطبق على مدعاه اذ المفروض ان رجحان غسل الجمعة يقيني ولكنه
مردد بين الوجوب والاستحباب لا ثالث لهما وما ذكرناه من الحكم بجواز الترك واصل البرائة
ان اراد نفي الوجوب مع عدم الحكم بالاستحباب فهو لا يلائم ما ثبت من الشرع يقينا لان الثابت
من الشرع هو رجحان غسل الجمعة سواء كان الرجحان في ضمن الوجوب او الاستحباب والحكم با
لجواز فقط دون الاستحباب مناف لما ذكره ثبت من الشرع يقينا وان اراد اثبات الاستحباب

نعم ليس الا معنى ترجيح احاديث الاستحباب على احاديث الوجوب بسبب الاعتضاد بالاصل اما
الحكم بسبب الاصل بان الرجحان الثابت بالاجماع والغروده لا بد ان يكون هو الرجحان الاستحبابي
دون الوجوبي وهو لا يتم الا بترجيح اصل البراءة على الاحتياط وهو موقوف على حجية هذا الظن
وبالجملة الجنس لا بقاء له بدون الفصل والثابت من الشرع احد الامرين واصل البراءة لا ينفي الا
المنع عن الترك وعلى فرض ان يكون الرجحان الثابت بالاجماع هو الحاصل في ضمن الوجوب فقط في
نفس الامر فنفي نفس المنع عن الترك باصل البراءة لا يبقي رجحانا اصلا لانتفاء الجنس بانتفاء
فصله واصل البراءة عن المنع عن الترك لا يوجب كون الثابت بالاجماع في نفس الامر هو الا
ستحباب فكيف يحكم بالاستحباب نعم يصح ترجيح الحديث الدال على الاستحباب على الحديث الدال على
الوجوب بسبب اعتضاده باصل البراءة وهذا ليس مراده وانما المناسب لما ادام من المثال هو
ان يقال في نجاسة عرق الجنب الحرام مثلا ان خبر الواحد الوارد في ذلك او الاجماع المنقول كذلك
على ذلك لا حجية فيه والاصل براءة الذمة عن وجوب الاجتناب وح فالجواب عنه للظهر مما قدمنا
من منع حصول الجزم او الظن باصل البراءة مع ورود الخبر الصحيح وبما ذكرنا ظهر ان حكم غسل الجمعة
نظير الحمد بالتسمية والاخفات على ما فهم والحاصل الخ هذا تمام الكلام فيما له سند وحجة واما في
فيما لم يكن له سند وحجة عنده اذا راد هذا التخيير الذي هو في معنى اصل البراءة في مقابل الدليل
الظني وهو معلوم نعرفا سلفا بعد ملاحظة تعارض دليل القولين لا شيء في مقابل اصل البراءة
حتى يقال انه ظني ولا نقل بل يرجع الكلام في الشيء مثل جريان اصالة البراءة فيما نص فيه
ومقابله هو ادلة التوقف والاحتياط وهو لا يقول به والمسند لذلك لا يقول به واذا راد
هذا التخيير انما هو في العمل بايهما اختار من القولين وعلى فرض اختيار كل منهما يصير واجبا فلا
معنى لاصل البراءة ح نظير التخيير بين الرجوع الى المجتهدين كما مر فان المفروض ان القول منحصر في وجوب
الجهر او وجوب الاخفات وان احدهما ثابت في نفس الامر جزما لا ان الاصل عدم وجوب شيء
والدليل الظني دال على وجوب احدهما فنفاه باصل البراءة فبعد ثبوت التخيير ايضا يثبت الحكم جزما
الخ ما ذكره في القوانين فنقول هذه الايرادات ليست واردة على المحقق الخونساري لما براده

عليه في صورة وجود المستند وحجة كما في دوران الامر بين وجوب غسل الجمعة واستحبابه فنحن نقول
اولا ان مراده اجراء اصالة البراءة في هذا المقام اثبات الجواز بدون اثبات الاستحباب بمعنى
ان الواقع ان كان لا يخلو عن احد الامرين اما وجوب غسل الجمعة او استحبابه في رجحانه يقيني بلا اشكال
لكن مراده انه لما لم يثبت في الظاهر شيء من وجوب الغسل او استحبابه فاصالة البراءة في الظاهر فكم
بالجواز وذلك لا ينافي عدم خلو الواقع عن رجحانه الحاصل في ضمن الوجوب او الاستحباب لان الحكم باصالة البراءة
انما هو في الظاهر فقط وثانيا نقول يمكن ان يكون مراده من اجراء اصالة البراءة في المقام اثبات
الاستحباب لا الجواز فقط ولا يلزم ح ما ذكره الفاضل القمي طاب ثراه من انه لا معنى له لانه ليس
معنى هذا الا ترجيح احاديث الاستحباب على احاديث الوجوب بسبب الاصل الى اخر ما ذكره الفاضل القمي
طاب ثراه في القوانين من ان الجنس لا بقاء له بدون الفصل الخ ان الجنس لا يقع في الواقع ثابت اعني
الرجحان المردد بين الوجوب والاستحباب واصالة البراءة حاكمة بعدم لزوم شيء على المكلف عند تركه
وهذا معنى الاستحباب وان شئت لا تسمه بالاستحباب اقل منه فعل راجح فعله ولا عقاب في تركه
ولا نعني من الاستحباب الا هذا هذا كله في صورة وجود المستند وحجة واما في صورة عدمها كما فيما
اذا دار الامر بين الحمد بالتسمية والاخفات فيها فقد عرفت كلام الفاضل القمي طاب ثراه في هذا المقام
وايراداته الواردة على كلام المحقق الخونساري طاب ثراه فنحن نقول قوله ان اراد من التخيير العقلي الذي
هو في معنى اصل البراءة في مقابل الدليل الظني الخ قلنا ان كان مراد المحقق المزبور من التخيير هو هذا المعنى
فنورد على كلام الفاضل القمي من وجوه احدها ان كلامه لا يخلو عن كون العمل باصالة البراءة من جهة
كونها في مقابل الظن اعني الخبر بل مراده ره من هذا الكلام الارشاد بطريقة كيفية السلوك بعد انسداد
باب العلم فمراده انه بعد انسداد باب العلم لا بد من الرجوع الى البراءة في صورة عدم التمكن من العلم الاجمالي
او الشرعي وليس مراده كون هذا في مقابلة الدليل الظني حتى يرد عليه ما اورده الفاضل القمي من
كون ذلك خروجا عن الفرض لان محله هو اجراء البراءة في مقابل الظن واما فيما نحن فيه فقد
سقط الخبران من جهة التعارض والعمل باصالة البراءة ح كالعمل بها فيما لا نص فيه لا في مقابل
الظن وثانيها بعد تسليم انه خصها بالظن المقابل هنا لا محل البراءة لاجل التعارض انه لو كان

صدق لو احد الدليلين منه دليل لزوم الاخفات والجهر فيما نحن فيه مثلا اقوى من الاخر فلم يكن علم
العمل يرجح من جهة التعارض بل يكون اهماله لاجل البرائة اذ التعارض والتساقط يتوقفان على
ثبوت التسوية بينهما او عدم التسوية فكيف يسقط الاقوى بسبب التعارض وانه نزده حكم وبان المرجع
فيما دار الامر بين المحذورين هو التخيير سواء كان الدليلان متساويين في افادة الظن من حيث القوة
والضعف ام لا وفيما اختلفا حكم بالبرائة بالمعنى المذكور وكان اهماله لاجل الاصل وثالثها انه بعد
تسليم كون المراد اهمال الدليل مطلقا لاجل البرائة سواء تساوى الدليلان او اختلفا نقول
هو كذلك في جميع الموارد وما لم يكن فيه سند وحينئذ فلان الدليلين يتوافقان في حكم ويتخالفان
في حكم اخر والذي توافقا فيه من الحكم هو علم ثبوت حكم غير احد هذين الحكمين المخصوصين المعلوم
احدهما من احد الدليلين والاخر من الاخر والذي يسقط لاجل التعارض هو الحكم المخصوص مثل
خصوص الاخفات مثلا بخصوص الجهر في المثال المذكور والذي يسقط دليلا لاجل البرائة هو
ما توافقا فيه وهو اللزوم وعدم جواز رفع اليد عن الامرين فان قلت ليس هذا اهمال الظن لاجل
البرائة بل اهمال العلم لاجله وجواز هذا وان كان لا يدل على جوازه لا لانه غير جائز للزوم
المخالفة بالعلم الاجمالي قلت لزوم مخالفة العلم الاجمالي انما المسلم من اللزوم في العمل لا باس
به عندنا فضلا عند الخصم حيث بنى على البرائة اولا ولو كان موجبا للمخالفة في العمل ايضا فلو كان
قائلا بفساده لما يقول بهذه المقالة ولم يبن على البرائة وبالجملة فمن يقول ان التخيير الذي هو
بعد البرائة ثابت فيما لم يكن فيه سند وحينئذ لا ينافي العلم الاجمالي الحاصل من الدليلين ومن هنا
ينكشف انه لو كان مراده رحمه الله من التخيير فيما حكم به التخيير بهذا المعنى لا التخيير المستفاد من نقل الذي
هو عبارة عن الاخذ بمدلول احد الدليلين فيما لم يكن فيه سند وحينئذ المشروط مساواتهما في القوة
والضعف بحيث لو فرض عدم التسوية بينهما لما حكم العقل بالتخيير بالاخذ بايهما شاء لاندفع عنه
الايراد الاخر الذي اوردناه عليه من الايرادات الاربعة وذلك لان التخيير الذي هو مدلول
البرائة غير مشروط بصورة التسوية بين الدليلين اذ بعد فرض ثبوت حجية هذين الدليلين
او احدهما يصير المرجع البرائة المستفاد منه هذا التخيير سواء حصل من احدهما الظن او لم يحصل

من الاخر

من الاخر وكانا مفيدين للظن او تساويا فيه من حيث القوة والضعف او اختلفا هذا كله اذا
كان المراد من التخيير هو المعنى الاول وان كان المراد منه المعنى الثاني فنقول انه لو كان المراد هو ذلك
لما يلزم ما ذكره المورد من نفي المعنى للاصل وذلك من وجهين احدهما ان مراده رحمه الله من التخيير
هنا بيان تشخيص وظيفة الشارع العقلية حيث انه اذا لم يعلم خصوص احد الحكمين فيخير في العمل من
غير ان يكون نظره الى الاصل المذكور حتى يقال انه لا معنى له بعد ارادة هذا المعنى من التخيير فتدبر
وثانيهما ان مقتضى اصالة البرائة من نفي اللزوم والكلفة يختلف باختلاف الموارد ففيما كان
التشكيك في اصل اللزوم والتكليف يحكم بنفيه فليس بتكليف مطلقا وكان التشكيك في خصوصية
شيء وتعينه مع العلم بثبوت احد الامرين من التكليف فيحكم بنفي الخصوصية والتعيين فيما نحن
فيه يعلم وجوب احد الامرين من الجهر او الاخفات ولا نعلم تعيين احدهما الذي هو مدلول احد
الدليلين بمقتضى دلالته فيحكم بهذا الاصل بكون المكلف مخيرا بين الاخذ بايهما شاء ولو ابتداء
واذا لم نقل بجواز التخيير الاستمراري واما بناء على جوازه كما هو احد القولين فالامر واضح فالايراد
بنفي المعنى للاصل ناش عن سد باب الفاسد ومنها ما ذكره الفاضل القمي رحمه الله في قوله ويؤكد ذلك عمومات
الناهية الخ فهو منظور فيه من وجوه احدها المنع من ظهور هذه العمومات في غير الفروع مثل الفروع كما
كالاصول في كونها مشمولين وظهورها بالنسبة اليهما وثانيها المنع من عدم حجية هذا الظن فانا
قد ذكرنا سابقا ان ما يدل على حجية ظواهر الكتاب من الادلة غير قابل للمناقشة فيكون حجيتها
من باب الظن المخصوص المعبر عنه بالعلم الشرعي وبعد ثبوت العلم الشرعي فلا مجال لانكار الحجية ولذا
يكون حال هذا الظن الحاصل من ظواهر الايات كحال سائر الظنون المشكوكة في عدم الاعتبار بها
قبل قيام الدليل على اعتبارها وثالثها ان التاكيد ليس بمعنى الدليل حتى يقال بعدم الدلالة
ويناقش فيها بل معناه ما يكون مشعرا او مؤيدا للمطلب السابق فقد عرفت ان ما ذكره من الايرادات
عدا الاول ليس بشيء منها في محله بل الانصاف بعد فرض عدم الاعتبار بالعلم الاجمالي ونفي الباس
بمخالفته لا يرد شيء مما ذكروا اما بالنسبة الى العلم الاجمالي فليس في محله اذ مخالفة العلم الاجمالي
في هذا الموضع مما تشهد على بطلانه البداهة والضرورة ولا يرضى احد بجوازها لعله ما ذكره

من الرجوع الى البراءة في غير التكاليف المعلومة وجدانا وشرعا اما من جهة العقل فلانه كان ردعا عاقلا
عن لزوم المخالفة بالنسبة الى العلم الاجمالي بثبوت التكاليف في المشتبهات او من جهة المناقشة والمراد
والافراده عن ما ذكره من الرجوع الى البرائة في غير التكاليف المعلومة مع فرض الانسداد الاغلبي ثم انه
يظهر من صاحب المنهاج ره انه نفى التكليف هنا بطريق اخر غير ما ذكره جمال الدين ره وهو ان كل حكم
من الاحكام لا يثبت الا بعد تمام الدليل ومتى لم يحصل الدليل ولم يوجد لا يحصل ولا يوجد الحكم هذا
هو طريق مستقر معروف بين الكل ولا العكس بان يثبت لليلة الدليل التكليف بان يكون التكليف
مسبوقا على الدليل فلم يثبت الى الآن ولا ريب ان مقتضى كلام القائلين بحجية الظن المطلق هو هذا وذلك
لان علمهم بثبوت بعض التكاليف وعدم تمكنهم من تحصيل العلم بها يقولون بان الظن حجة وما يحصل من
الظن على ثبوت وجوب شيء او حرمته فهو واجب او حرام فلو سئل عنهم بان لا دليل على ذلك فماذا
يقولون الظن يقتضي ذلك ويدل عليه وغيره ولا انفتق بغير المجتهد الغير المتمكن من احد المسائل الا
بالرجوع الى فتاوى المجتهد الميت بوقوعه في البلاد النائية مثلا فلا ريب ان ما عدا العلم بثبوت التكاليف
له وعدم رفع الشارع اليد عنه لا يصلح ان يكون دليلا على ثبوت التقليد والرجوع الى فتاوى الميت ولا
ريب انه لم يبن على عدم شيء من التكاليف بعد عدم التمكن من التقليد وثانيا الحل وهو ان فيما لم يكن
فيه العلم الاجمالي فالحق هو الذي ذكره من تبعية الحكم للدليل وحجيته بعد الدليل واما فيما فيه العلم الاجمالي
فالحق مجيء الدليل بعد الحكم وثبوت التكليف وبيانه ان العقل المستقيم يحكم بمتابعة الظن وعدم مخالفته
فيما اذا تعذر فيه العلم لانه اقرب الى الحق ولو اوردنا المخالفة وجوزناها عدم لزوم المتابعة بناء على عدم
التكليف بالمرة لما يرضى عقول الناس بذلك من غير ريبة كما لا يخفى على من له ادنى جودة وذكاوة وينبغي التنبيه
على امر وهو انه اذا بنيت على عدم جواز مخالفة العلم الاجمالي وادعيت البداهة والضرورة على
فساده وبطلانه حتى توجهت كلام المحقق جمال الدين باحد الامرين فكيف يحصل الرافعة بين دعوى
الضرورة والبداهة على عدم جواز مخالفة العلم الاجمالي وبين دعوى بعض علمائنا في بعض الموارد
جواز المخالفة فيستكشف من ترخيصهم وتجويزهم ذلك على جواز المخالفة كما يشهد بذلك ملاحظة
الموارد الشخصية من الشبهة الموضوعية التحريمية كالشبهة المحصورة في خصوص الاناء وغيرها مما له

يجهي

يجهي فالحكم بجواز تناول جميع اطراف الشبهة مستلزم لمخالفة العلم الاجمالي ومنها الشبهة الموضوعية
الوجوبية كالصلاة الى الجهات الاربع عند اشتباه القبلة بناء على مذهب من حكم فيها بالتخيير
فان من صلى صلاة في احد الجوانب الاربع ثم صلاة اخرى في غير ذلك الجانب فلا ريب في لزوم
المخالفة بالنسبة الى احد الصلوتين كما ان المخالفة في الاخرى محتمل فيها لاحتمال عدم توجههما
في القبلة ومنها الشبهة الحكمية التحريمية مثل ان يعلم حرمة الالتفات في حال الصلاة المردد بين
الى وراء واليمين والشمال فان من قال بالبراءة والتفت المصلي الى الجانبين فيحصل مخالفة العلم
الاجمالي وكذلك منها الشبهة الحكمية الوجوبية كدوران الامر بين الظهر والجمعة اذا
قلنا بعدم ثبوت الاجماع على احدهما وبالجملة الموارد المشتبهة اما حكما او موضوعا وجوبا او
تحريما كثيرة ومنها في مسئلة الاصول من الامة اذا اختلفت على قولين ففيه قول بالتخيير وقول
بالرجوع الى الاصل واطلاق الحكم بالرجوع الى الاصل يشمل صورة ما يخالف الاصل فيه القولين
معا فيلزم المخالفة للعلم الاجمالي حيث نعلم بعدم ثبوت غير ما هو مقتضى القولين ومن هذا
القبيل فرق الاجماع المركب وبناء الفارق بين المسئلتين **اقول** اولا ان الموارد المذكورة غير
مسلمة عندنا اذا ادى المخالفة الى لزوم المخالفة في العمل واما لو كانت في اصل الفتوى كالحكم
بالتخيير مثلا بين الظهر والجمعة الغير المستلزم للعمل قطعا فلا باس به فمنه ظهر ان المعيار الكلي في
الجواز وعدمه بلزوم المخالفة في العمل وعدمه دون الفتوى فتأمل وثانيا ان مخالفة البعض
في بعض الموارد وتجويزهم مخالفة العلم الاجمالي ولو كان في العمل لا ينافي دعوى الضرورة و
البداهة على المنع فيما نحن فيه من لزوم المخالفة الكثيرة اذا قلنا بانسداد باب العلم في كثير من الموارد
الفقهية كما هو المفروض بهذا الموضوع من حيث هو لو عرض على القائلين بجواز مخالفة العلم الاجمالي
في الموارد المذكورة ونحوها فيقولون بالمنع ونعوذ بالله بعد ونه من الامور الضرورية البطلان
فالموضوع الذي ادعينا الضرورة على فساده غير الموضوع الذي ذهب بعض الى جوازه اما المقدمة
الرابعة اعني عدم الرجوع بعد ثبوت المقدمات المذكورة هو الاحتياط في كل مسئلة من المسائل
الغير المعلومة فيدل على بطلانه وجوه احدها الاجماع بل يدل بوجهين احدهما الاجماع القطعي على

على عدم لزوم الاحتياط في كل الفقه او في جله بمعنى ان احدا من العلماء لا من الاصوليين ولا من
الاخباريين لا يلتزم بذلك الا ترى ان الاخباريين القائلين بوجوب الاحتياط لا يقولون بوجوبه
في الشبهات الوجوبية ويمكن المناقشة في هذا التقرير من الاجماع بان عدم لزوم العلماء بوجوب
الاحتياط انما هو من جهة عدم العلم الاجمالي لهم ببقاء التكاليف بعد العلم بها كان يعلموا انهم وجدانا
في شرعا انا اما قائلون بقطعية الاخبار كالاخباريين او يكونون من ارباب الظنون الخاصة فا
هاتين الطائفتين بعد العلم بما هو علم عندهم لا يبقى لهم علم اجمالي ببقاء التكاليف حتى يلتزمون بالا
حتياط من جهته ومع هذا العلم الاجمالي ببقاء بعض التكاليف فلا بد من حصول العلم لهم باحد الامرين
المذكورين واما فيما نحن فيه اي بما حصل العلم الاجمالي ببقاء بعض التكاليف فلا بد من العلم الاجمالي
الاحتياط بلا اشكال وثانيهما الاجماع العرضي بمعنى انا نقطع بعدم التزام احد بالاحتياط الكلي
لو ثبت لهم الانسداد الاغلبي توضيحه ان المفروض عدم لزوم الاحتياط الكلي في موضع يثبت فيه الا
نسداد بالنسبة الى اغلب موارد الفقهية والمسائل الشرعية فلو فرضنا عرض عنوان الانسداد الذي
كان لهذه المثابة الى العلماء من الاصوليين والاخباريين وغيرهم والسؤال عنهم بانكم هل تلتزمون
بوجوب الاحتياط بالنسبة الى الجميع ام لا فكان يكاد احد منهم ان يقول بالوجوب والالزام وهذا
التقرير من الاجماع غير مستلزم لذكر العنوان الذي ادعينا الاجماع عليه عندهم وكان مذكورا في كتبهم لكن
هذا مبني على الحدس والوجدان ونحن وجدنا ذلك واستظهرنا من احوالهم ذلك بل قطعنا بعدم
خلافه حتى في الشبهات التي عبره ويشهد على ذلك امور ومنها ما يظهر منهم في الموارد الشخصية الغير
المعلومة حيث يحكمون بحجية الظن فيها ويقولون انه اذا تعذر العلم يقوم الظن مقامه ولو كان
تعذر العلم موجبا للاحتياط وكان ذلك من المسلمات عندهم لما حكموا بذلك بل يقولون بلزوم
الاحتياط ح ومنها ما يظهر من المتقدمين في دليل الانسداد حيث ان نزاعهم فيه انما هو في ثبوت
الانسداد وعدمه من غير كلام في لزوم الاحتياط وعدمه ولذا يقولون انه اذا ثبت الانسداد فالظن
حجة والا فلا فلو كان الاحتياط مما فيه كلام والنزاع لكان عليهم ان يقولوا بحجية الظن بعد ثبوت
الانسداد وعدم لزوم الاحتياط مع ان هذا لم يظهر من احد منهم وانما ذلك نشأ من المتاخرين كما لا

يخفى

يخفى على من لاحظ كتبهم المصنفة في الاصول ومنها ان الشيء اذا كان مما وافقه الكتاب وكان
مما يصدق عليه الكتاب العزيز فلا بد من كونه مجمعا عليه ومسلما عند الكل حتى عند مخالفينا حيث
ان حجية الكتاب من الامور الاتفاقية فالامر الشديد بحيث عنوان يصدق عليه الكتاب و
يظهر حكمه منه كان مسلما عندهم ولا ريب في وجود ما يدل على نفي العسر من الايات في الكتاب اذا
كان الاحتياط الكلي مما يوجب العسر عند ثبوت الانسداد فكان منفيا ومجمعا عليه عندهم
ومنها قاعدة كلية نتذكرها وثانيا انه لو قلنا بلزوم الاحتياط في معظم الاحكام على ما يبتني عليه الالزام
للزم العسر الشديد والحرج الاكيد المنفيين بنص الايات الكثيرة ومنطوق الاخبار المتواترة
بل مراعاة الاحتياط في ابواب الصلوة الابتدائية بكل ما يحتمل وجوبه ولو كان موهوما او مظنونا
وترك كل ما يحتمل حرمته لكان الموجب كثيرا ما يتكرر الصلوة كصلوة تشتمل على الجهر بالبسملة في
الصلوة الاخفاتية والاخفات بها مرة اخرى وكذلك غيرها مستغرق للاوقات فضلا
عن مراعاة الاحتياط من غيرها من الطهارة وغيرها من العبادات والمعاملات نظرا الى قلة المدرك
المعلومة وبالجملة مراعاة الاحتياط من غير الاحكام المعلومة باجماع العلماء الخارج على وجه
يحصل معه الاحتياط ويجوز معه الاحتمال ان مطلق ما لا يكتفيه الا اشتغال به يوما وليلة و
الحاصل انه نقول ان لزوم الاحتياط بعد ثبوت الانسداد في الاحكام غالبا يستلزم العسر و
الحرج وكلما كان كذلك فهو منفي في الشريعة فلزوم الاحتياط منفي فيها اما الملازمة فظ قال
بعد ما ذكرو بينا من استلزامه استغراق الاوقات واما انتفاء اللازم فلما يدل عليه من
الايات والاخبار الغير المحتاجة الى الذكر لكثرة اشتهارها هذا كله بالنسبة الى نفس العمل
الصادر من المكلفين بسبب الاحتياط ولا ريب انه لو بنينا على لزومه هنا للزم التعليم والتعلم الذي
هو مستلزم للعسر والحرج نظرا الى ان المجتهد اذا علم موارد الاحتياط واختلاف المقامات
باختلاف الاحتياطات للزم عليه تعليمها كما انه يجب على المقلد تعلمها فيلزم ما ذكر من التعليم
والتعلم مثل ما يلزم مما بالنسبة الى نفس العمل مع ورود الرواية على بعثة رسولنا على الملة
السمحة السهلة فكيف يمكن دعوى لزوم الاحتياط الذي كان بهذه المثابة ولا بد ويذكر

بانه يذكر مثال للتعليم والتفهيم حتى يتضح الحال بالنسبة اليهما ايضا في مسئلة التطهير بالماء
المستعمل في رفع الحدث الاكبر والماء المتغير اذا زال تغيره من نفسه فان الاحتياط قد
يقتضي عدم جواز التطهير والتوضي بهذا الماء وذلك فيما اذا وجد ماء معلوم الطهارة واحرى
التوضي به مع التيمم وشربه وذلك فيما اذا لم يوجد ماء غيره وكان ترك الشرب في الصورة
الثانية موجبا لتلف النفس فان قلت اذا تعسر على المقلد انما يلزم لو وجب عليه تقليد ذلك
المجتهد القائل بانسداد باب العلم بمعظم الاحكام وهو غير لازم بل له ان يقلد من ادعى انفتاح باب
العلم قلنا اولا نفرض الكلام في صورة انحصار المجتهد فيه وثانيا ان الكلام لمقصود ببيان حقيقة
حكم الله بالنسبة الى موضوع الانسداد بحسب اعتقاد هذا المجتهد الذي اعتقد انسداد باب
العلم وحصل العلم بفساد ما يقولون من دعوى انفتاح باب العلم وهو بحسب اعتقاده يعلم الا
نسداد بالنسبة الى كل العباد وان كان غيره من المجتهدين والمقلدين لا يعلم بذلك ويزعم
الانفتاح فهذا المجتهد اذا اعتقد الانسداد وعرف بان الانسداد موجب للعسر وانه تعالى
لم يكلف العباد بما يوجب ذلك حكم بعدم لزوم الاحتياط فلما اعتقد الانسداد في الواقع حكم
بان الحكم الواقعي في هذا الموضوع هو هذا لا غير ولا ريب في ان حكمنا اذا ثبت في الواقع كان
العباد كلهم مكلفين الذين من جملتهم المقلدون فالمقلد فيما نحن فيه ليس تكليفه الاحتياط
في الواقع للزوم العسر المنفي عليه في الاية وان كان هو الان يزعم الانفتاح بالنظر الى تقليده
المجتهد الذي ردّ نظره الى الانفتاح وذلك للفرض بفرض عدم وجود مجتهد سوى هذا
المجتهد فاذا اعتقد الانسداد وعرف بكون الاحتياط مستلزما للعسر على العباد الذين
يجيئون بعد ذلك يعرفوا ان حكم الله الواقعي في هذا الموضوع هو في هذا الموضوع وهو عدم لزوم
الاحتياط وثانيا انه على القول بالاحتياط الكلي لزم اختلال النظام في امور العباد فلا يباع
شيء ولا يشترى شيء ولا يصالح في كثير من المقامات المحتاج اليها لاحتمال الحرمة ولذا ورد
في الحديث ان اليد لو لم تكن موجبة للملكية لما بقي سوق للمسلمين وبالجملة مراعاة الاحتياط
موجبة كلية لحصول الاختلال في امور الناس وعدم الانتظام في افعالهم ولا ريب ان

هذا

خلال

هذا مما لا يرضى به الشارع يقينا والفرق بينه وبين العسر الاعم مطلقا حيث كلما صدق الاختلال
يصدق العسر ولا عكس فقد ظهر ان الدليل الدال على عدم لزوم الاحتياط هنا وعدم كونه
موجبا للاحكام الغير المعلومة الاجماع ولزوم العسر والاختلال اما الاجماع فالتقريب
الثاني وان كان نحن لنا الانسداد امر يتوقف على الحدس والوجدان فيمكن ان يمنعه احد
واما الدليلان الاخران فقد يورد على اولهما بوجوه اولها النقض وهو من وجهين
تارة بخصوص بعض الموارد حيث نعلم وجدانا وشرعا بثبوت بعض التكاليف المشتملة على العسر
منها الاجتهاد فانه من الامور الواجبة اما عينا او كفاية ولا ريب في تضمنه العسر الشديد
سيما في زماننا ومنها الامر بالجهاد فانه امر صعب واعسر من ايقاع النفس في معرض التلف
حتى يقتل ومنها الغسالة على القول بنجاستها فانه لا ريب في البناء على وجوب التحرز
عنها من العسر الشديد والحرج الاكيد ومنها لزوم الغسل على الجنب ولو كان موجبا للضرر
عليه كمرض وعرق الذي احدث بسبب اختياره كمن جامع امرأته مع علمه بعدم امكان الغسل لفقدان
الماء او لبرودته ومنها قضاء الفوائت بناء على القول بلزوم الترتيب مع عدم علمه بذلك
او كان مختلفا في الترك في صلاته ولا ريب ان ذلك اعسر غاية العسر فيما يلزم على هذا
التقدير قضاء خمسين سنة او ازيد على من ترك الصلوة سنة واحدة مختلفة وبالجملة
المسائل المتضمنة للعسر عديدة بعضها متفق عليها وبعضها مختلف فيها ووجه النقض وبيانه
اما من جهة انه بعد حصول العلم بثبوت هذا النوع من التكاليف في الشريعة يكشف عن عدم
ثبوت هذه القاعدة وعدم كونها معمولا بها عند الاصحاب وهي قاعدة نفي العسر والحرج
في الدين وعدم تحققها في الشرع واما من جهة انها تصير كالعمومات المخصصة بعد ملاحظة
تلك المسائل بمعنى انه يحكم بنفي العسر في جميع الموارد الا فيما يثبت فيه التخصيص وخرج عن تلك
القاعدة كالموارد المذكورة وعلى هذا فلم لا يكون الاحتياط من الموارد المخصصة المخرجة
عن القاعدة المذكورة بل هو كذلك نظرا الى الادلة الدالة عليه من الاخبار واحرى بالمجتهد
الذي ادى نظره وظنه الى العمل بموافق الاحتياط ونوضح ان المراد من ابطال الاحتياط في مقام الانسداد

اثبات حجية الظن لئلا يلزم العسر المنفي بالآيات والاخبار على تقدير جعل المرجع والحكم هنا الاحتياط فلو فرضنا مجتهدا ادى ظنه الى ما يحصل منع الاحتياط على تقدير كونه مرجعا وحكما بحيث لم يتخالفا في مورد من الموارد لكان القول بحجية هذا الظن والالتزام به التزاما بما ذكر ثم على تقدير لزوم الاحتياط من غير فرق بين اصلا من لزوم العسر الشديد والحرج الاكيد فان امكن النقض عن ذلك هناك فهو ينقض عنه هنا وان التزمتم به هناك فنحن نلتزم به هنا وبالجملة لا فارق بينهما على هذا التقدير والجواب عن الوجه الاول من النقض الاول فبان دعوى انكار تلك القاعدة بالمعنى بحيث لا يبقى لها وقع من بين التكاليف فاسدة قطعا لقيام الادلة القطعية من الآيات والاخبار المتواترة والاجماع المحصل فضلا عن المنقول بل العقل فيما اذا ادى الى لزوم الاختلال في الامور الدالة باجمعها على نفي العسر والحرج في الشريعة بل هي بالغة الى حد الضرورة والبداهة واما عن الوجه الثاني من النقض الاول فبان هذه القاعدة من القواعد المعول عليها وغير قابلة للتخصيصات الكثيرة نظرا الى وقوعها موقع الامتنان فالتكليفات الكثيرة من الصلوة والصوم والزكوة وغيرها من التكاليف كلا او بعضا انما لم يكن منه وجه لما سنذكر من بيان ذلك قاعدة في التخصيص بالنسبة اليها فكم بينهما وعدم بينونتها في شرعنا بمعنى ان مجرد اشتمال التكاليف كلا او بعضا على فرد بل او ازيد مما كانت الافراد غير متساوية في لزوم العسر وعدمه بان يكون بعضها غير مستلزم للعسر وبعضها مستلزم له كقضاء الصلوات مرتبة وغير مرتبة ونحو ذلك لا يوجب ان المأمور به هو ما هو مستلزم للعسر او احد الامرين او الامور تخييرا بل مقتضى هذه القاعدة ان المأمور به هو ما لا يستلزم ذلك من الافراد وبالجملة فالضابط في تأسيس هذه القاعدة وكونها معمولا بها عند اصحابنا الامامية ان الادلة الدالة على هذه القاعدة من الآيات والاخبار المتواترة على تقدير عدم كونها اقوى من غيرها مع الادلة المثبتة للتكاليف مثل ما يدل على وجوب الصلوة ونحوها من الواجبات اذا لاحظناها وادرت صورة حالها فلا يخلو اما ان ادلة هذه القاعدة حاكمة بالنسبة الى الادلة الاخر كما هو مذهب جمع من المحققين او معارضة بالنسبة اليها كما هو مذهب المتأخرين وكيف كان فالادلة الاول مقدمة على الادلة الثانية وبيانه ان النسبة بينهما هو العموم من وجه

لدلالة الاولى على نفي العسر والحرج سواء كان في الصلوة او الزكوة او غيرها من الواجبات والثانية على لزوم الاتيان والامتثال بمدلولها من الامور الواجبة سواء كانت مستلزمة للعسر بان يكون بعض مصاديقها مشتملة على ذلك او غير مستلزمة له بان لا يكون بعض مصاديقها كذلك فمورد الاجتماع مورد التعارض من المصاديق المستلزمة للعسر فمقتضى كل منهما ضد الآخر ففي تقديم ادلة العسر اقوال ثلثة ذهب بعض الى ان المرجع هنا الاصل على ما هو القاعدة المقررة فيما كان التعارض من هذا القبيل وكون الاصل هنا مرجحا اما كونه دليلا او كونه مرجحا لتقديم ادلة هذه القاعدة لموافقتها اي نفي التكليف وذهب بعض آخر الى ان الترجيح انما هو لادلة هذه القاعدة اتكالا على عمل الاصحاب حيث انهم كانوا يعملون على هذه ولم يلتزموا بالتكاليف العسرة فنحن اذا وجدنا التعارض بينهما ووجدنا عمل الاصحاب حيث لا يقدمون هذه على ما يعارضها فنعلم بان المتعين هو البناء على هذه القاعدة وعدم الالتزام بالتكاليف المستلزمة للعسر وكلا القولين نظرا لما يستعقب من عدم التعارض حتى يستند باحد الامرين وذهب جمع من المحققين الى عدم التعارض وهو الحق بل الادلة الدالة على نفي العسر حاكمة بالنسبة الى ادلة التكاليف الاخر بمعنى انها مفسرة ومبينة للتكاليف المجعولة المرددة بين استلزامها العسر وبين عدم استلزامه كذلك بمعنى ان ادلة العسر تدل على ان التكاليف الصادرة عن الشارع بعنوان الاطلاق الشامل للفرد المستلزم للعسر وغير المستلزم اياه المراد منها غير الفرد المستلزم للعسر وهذا معنى كون ادلة العسر بيانا لادلة سائر التكاليف كما ان زيدا في قولك اعط رجلا زيدا بيان للرجل فعلى هذا لا تعارض بين الادلتين وبالجملة هذه قاعدة كلية نقدمها على غيرها من التكاليف ليس لاجل التعارض بل لاجل الحكومة ولا نخصصها بغير الآية اذا ثبت التخصيص بدليل علمي كالاجماع مثلا او دليل ظني معتبر مع اشتمال الدليل على العسر او في معناه مثل ان يقوم على وجوب الغسل على من اجنب نفسه مع علمه بعدم الامكان من الغسل ولو اضر بنفسه ما اضر او دليل ظني معتبر وكان اصل المدلول اعني الحكم مشتملا على العسر كالغسل لانبناء على ان الحكم بالخروج عنها موجبا للعسر في الواقع فا

فاذا ثبت التخصيص باحد الامور الثلثة فنلتزم به و نحكم بثبوت التكليف العسري والّا فلا
والموارد المذكورة بناء على اشتمالها على العسر خارجة عما ذكر فاما الاحتياط الذي كلامنا
فيه فليس من هذا القبيل حتى يحتاج الى التخصيص وبيانه ان وجوب الاحتياط فيما اشتبه فيه الحكم
الشرعي وانسد فيه باب العلم ليس واجبا نفسيا بل لكونه مقدمة لشيء آخر من الواجبات الواقعية
المعلومة فيكون وجوبها كوجوب سائر مقدمات الواجب فلابد اذا من ملاحظة حال الادلة
الدالة على نفي العسر مع الادلة الدالة على نفس التكاليف والاحتياط الذي هو مقدمة لها
وعن قابلية المعارضة فاذا وجب الملاحظة بينها وبين هذه الادلة فمعلوم تقديم ادلة العسر
عليها لاجل الحكومة مثلا اذا جاء الدليل على وجوب الصلوة يقتضي وجوبه مطلقا سواء كان
على وجه يستلزم العسر كالاتيان بها على سبيل الاحتياط او لا يستلزم ذلك كالاتيان بها على
طريق الظن والاكتفاء به فمقتضى الحكومة المستفادة من القاعدة تعين الثاني وكذا الحال في غير الصلوة من
الواجبات هذا في الواجبات واما المحرمات فكذلك ايضا فقد ظهر مما حققنا ان طريق الامتثال بالتكاليف
ليس على وجه الاحتياط ولا نلتزم بالعسر الا فيما كان من قبيل احد الوجوه الثلثة المذكورة واما
الجواب عن النقض الثاني وهو النقض بالمجتهد الذي يدعي ظنه غالبا انما يحصل مع الاحتياط مثل
انه في صورة دوران الامر بين الاباحة والوجوب يؤدي ظنه بالوجوب وفي دوران بين الحرمة و
الكراهة مثلا يؤدي ظنه الى وجوبها وحرمتها مثلا اولا فنمنع امكان ذلك ثم بعد ذلك انه بعد
ملاحظة ادلة العسر فيها بان يكون ما يثبت فيه العسر من قبيل حرج ما خرج لا معنى لحصول الظن
الشخصي في تلك الموارد المخصوصة الموجبة لحصول العسر والحرج بملاحظة جميعها لان الادلة
النافية للعسر والحرج كما تنفي وجود العسر في كل واحد واحد من المسائل كذلك تنفي وجود العسر
في مجموع التكاليف الثابتة بعنوان تلك الادلة فتدل على عدم كون جميع التكاليف بحيث يحصل العسر
من ملاحظة جميعها وبالجملة ان بين السالبة الكلية الدالة عليها ادلة العسر وبين الموجبة
الجزئية التي يدعيها الناقض حيث يدعي وجود العسر في الشريعة تناقض كما تقرر في

علم

علم الميزان من ان نقيض السالبة الكلية هو الموجبة الجزئية فلا يجتمعان في محل واحد بمعنى ان
مقتضى ادلة العسر السالبة وجود العسر في الشريعة عدم وجوده في شيء من افراد التكاليف
الثابتة فيها وثانيا انه سلمنا امكان ذلك ولكنه ليس بواقع في الشريعة وتصوير الامكان
يمكن بوجوه احدها ان نفي العسر في الشريعة معلوم بالعلم الشرعي لا الوجداني بمعنى ان
تلك القاعدة الكلية المدلول عليها بالادلة الشرعية مقطوع بها كمعلومية سائر القواعد
الكلية الفقهية كقاعدة اوفوا بالعقود وحمل فعل المسلم على الصحة ولا ينافي ذلك خروج
بعض المقامات الثابتة فيه العسر عن تحت هذه القاعدة لانه ما من عام الا وقد خص وتوضيح
ذلك ان العمل بتلك القاعدة المستنبطة من تلك الادلة الشرعية انما هو من الظن النوعي او التعبد
لان العمل باصالة الحمل على الحقيقة انما هو من جهة احد الامرين المزبورين ولا ينافي ذلك وجود
الظن الشخصي بل وجود العلم الاجمالي الحاصل من تراكم الظنون على خلافه واجراء الاصول
والعمل بها وان كان مشروطا بحصول الجهل في موارد اجرائها لماخوذية الجهل في موضوع الا
صول الا انه يكفي في ذلك وجود الجهل في نفس مجاريها ولا ينافيه وجود العلم الاجمالي الحاصل
من التراكم في غير مجاريها ايضا وحاصل الكلام ان وجود العلم بنفي العسر والحرج في الدين بطريق
العلم الشرعي لا ينافي الظن الشخصي بالخلاف وثانيها ان نقول يكون نفي العسر والحرج في الدين معلوما
وجدانا لا شرعا الا انه يتصرف في جانب الظن ونقول ان العمل بالاصول الاخر اللفظية كانت او
عمليته من باب التعبد او الظن الذي عند اكثر الاصحاب وانما قلنا ان العمل بالاصول من
باب التعبد الخ لان العمل بالروايات والاخبار المفيدة للظن يحتاج في حصول الظن منها الى
اعمال الاصول كاصالة عدم السقط والتحريف واصالة عدم التقية وعدم السهو والنسيان
من الراوي او الناسخ في مقام الاستنساخ الى غير ذلك من الاصول المعتبرة في امثال المقامات
نعم الظن الشخصي انما يحصل من بعض الامارات البسيطة عن المركبة كالشهرة والاجماع المنقول عند
عدم كونه مخطئا والقياس عند العاملين به واما سائر الامارات المركبة باعتبار ملاحظة

الاصول المذكورة فيشكل العمل بها من باب الظن الشخصي بل العمل بها عند الاكثر انما هو من باب التعبد
او الظن النوعي وذلك لا ينافي علمية نفي العسر والحرج في الشريعة وانما المنافي لها هو الشخصي والمفروض
عدمه وثالثها ان نتصرف في كلا الطرفين بجعل محل العلم في طرف نفي العسر على العلم الشرعي وحمل
الظن في الطرق القائم على الظن النوعي او التعبد فح يرتفع الاشكال وهو عدم امكان الجمع بينهما
وادعى بعضهم عدم منافاة الظن الشخصي مع العلم الوجداني ايضا وقال انه يتوقع في الشريعة
كما في موارد الاستصحاب فان العمل به انما هو من باب الظن الشخصي عند الاكثر في خصوص كل واحد
واحد من المجاري مع ان العلم الاجمالي الوجداني حاصل بانقلاب الموضوع في بعض تلك الموارد
الشخصية ومثال ذلك ان الشخص النائي عن بلده مدة مديدة مثلا مع العلم الاجمالي بفوات جمع
كثير من اهل تلك البلد من الاقوام والعشيرة وغيرهما مع ان هذا الشخص يجري الاستصحاب في
خصوص كل فرد فرد من اهل تلك البلد مع ان المفروض حصول العلم الاجمالي بفوت جملة من اهل
هذه البلد وبين ان الشخص المفروض لو كان ملتفتا بذلك لا يقول بجريان الاستصحاب في
جميع الموارد بعينها للقطع بانقلاب الموضوع في جملة موارد الاستصحاب الا انه لما كان غير ملتفت تلك
الا على محل الابتلاء له وابوه واخوه او عشيرته مثلا ولذا يجري الاستصحاب فيها ولا
فلو التفت على جميع تلك الموارد فقطع بانقلاب الموضوع في جملة منها لما حكم بجريان الاستصحاب
في جميعها بالقطع واليقين فتامل جيدا هذا كله في تقرير وجه الامكان لكن الحق انه غير واقع في الشريعة
ووجه عدم وقوعه عندنا يقرر بوجهين احدهما يتفرع على طريق الاجمال وهو انا لما لاحظنا الا
مارات المعتبرة عندنا من الكتاب والسنة والاجماع والشهرة والاجماع المنقول وغيرها من
الامارات المعتبرة عندنا التعارض ومقتضاه تخصيص قاعدة العسر بمعنى انه يجب العمل بالظن
ولو كان مستلزما للعسر من جهة التراكم كما يجب العمل بالظن لو استلزم العسر في مورد مخصوص
كلزومه في العمل بالخبر الدال على وجوب الترتيب في قضاء الفوائت وكلزومه في العمل بالخبر الدال على
وجوب الغسل على من اجنب نفسه مع علمه بعدم امكان الغسل لبرودة الماء مثلا فيجب الغسل على وجه

الغسل

الغسل به بالماء البارد ولو اصابه ما اصابه والحاصل كما انه يجب العمل بالظن المثبت للتكليف
بالعسر في مورد مخصوص ودفع البدعة قاعدة العسرح فكذلك يجب العمل بالظن به المثبت
للتكليف العسير من جهة التراكم فلا فرق بين المقامين في وجوب تقديم العمل بالظن المثبت
للتكليف العسير على قاعدة العسر وهذا الوجه يظهر من الشيخ الاستاد دام ظله في رسالته
المعمولة في حجية المظنة فان قلت لا فرق بين العمل بالظن وبين العمل بالاحتياط في كون
كل منهما مستلزما للعسر فالوجه في تقديم ادلة العسر على الاحتياط عند التعارض دون
الظن يعني انك قدمت ادلة العسر على العمل بالاحتياط برفع البدعة الاحتياط لاستلزام
العسر عليه وعكست الامر في العمل بالظن وقدمته على ادلة العسر قلنا الفرق بينهما واضح لا
غبار عليه وهو ان الاحتياط من جملة الاصول الفقاهية المأخوذة في موضوعها الجهل
كما هو المعيار بين ادلة الفقاهة وبين الادلة الاجتهادية فيقدم ادلة العسر الكائنة من
ادلة الاجتهادية على ادلة العسر لوضوح تقدمها عليها اي تقدم الادلة الاجتهادية على
الادلة الفقاهية بخلاف ما نحن فيه فان الظن على تقدير اعتباره من جملة الادلة الاجتهادية
ايضا الا انه لما كان خاصا فيقدم على العام وان كان كلاهما من الادلة الاجتهادية ولا
يخفى عليك ان ما قواه الشيخ الاستاد انما هو على مذاق القوم من اعتبار الظن والافتاء على
ما هو الواقع في الواقع من عدم ثبوت اعتبار الظن لعدم تمامية دليل الانسداد فالحق هو
ما ستسمعه انشاء الله واما وجه القول بالتفصيل على التقدير الاول وهو كون الامارات
المذكورة معتبرة من باب الظن الشخصي فواضح ضرورة تقدم الخاص على العام وان كان كلاهما
من الادلة الاولية والوجه في كون العمل بالظن الشخصي من الادلة الاجتهادية الناظرة الى
الواقع بدليل لا يحتاج الى البيان ضرورة كون الشخص في الواقع مكلفا على العمل به بالخصوص
فعلى هذا التقدير تقدم الظن على ادلة العسر ويخصصها بلا اشكال كما عرفت وعلى التقدير
الثاني وهو كون الامارات معتبرة من باب الظن النوعي فادلة العسر مقدمة على

على الظن وحاكمة على الامارات المثبتة للظن لان الامارات حتى من جملة الادلة الفقاهية وذلك
لان العمل بالخبر مثلا الذي من جملة الامارات المفروضة حتى يحتاج الى اعمال الاصول العدمية
من اصالة عدم السهو والنسيان من الراوي والناسخ عند الاشتباه بنسخ واصالة
عدم النقيصة ومن اصالة عدم السقط والتحريف الى غير ذلك من الاصول العدمية المتضمنة الى
الامارات عند العمل بها فلما كانت الادلة المذكورة حاكمة الى انضمام تلك الاصول بها على
الترك باعتبارها من باب الظن النوعي فتكون الامارات من الادلة الفعلية الفقاهية لتعينه
التيمم باحسن منه فيها حتى تقدم ادلة العسر التي من الادلة الاجتهادية عليها فتكون تلك
الادلة حاكمة عليها اي على الامارات وحينئذ فهي مقتضى ذلك تبعيض الظنون والعمل بها
بالمرتبة لئلا يلزم العسر بمعنى ان الواجب هو العمل باقوى الظنون ما لم يوجب العمل بها العسر والحرج
واما وجه الاخير الذي لا قوة فيه الظن وهو ان العمل بالظن حتى تتعين من شعب الاحتياط لما
كان العلم الاجمالي موجودا ببقاء التكاليف في غيرها على ضرورة كان مقتضى قاعدة العلم الاجمالي
العمل بالاحتياط لئلا يلزم مخالفته وان كان العمل به مستلزما بالعسر والحرج وقضاء البديهة عنه
اي عن الاحتياط الكلي والتزمنا العمل بالظن لكونه احتياطا جزئيا كما هو القاعدة في امثال
المقام مثل من كان تكليفه بالصلوة بالجهات الاربع لاشتباه القبلة فلما تعذر عليه الصلوة
على جميع الجهات الاربعة لاستلزامه العسر او لضيق الوقت ولغير ذلك من الاعذار المانعة تلك صح
عن الصلوة على جميع الجهات الاربعة حتى الواجب عليه هو الاحتياط الجزئي مهما امكن وما يقرب فيه
اليه من هذا القبيل والحاصل ان العمل بالظن حتى من جهة الاحتياط الجزئي الا انه تنتفي حقية العمل
بالظن بالدليل الخاص عن الاحتياط فادلة العسر انما تمنع عن العمل بالاحتياط الكلي الا من جهة
استلزامه العسر الشديد والحرج الاكيد فتمنع عن العمل بالظن ايضا لو لم يتحدد والمذكور الموجود في
العمل بالظن كما هو المفروض فمقتضى تقديم ادلة العسر على العمل بالظن انه يجب العمل بالظن ما لم
يبلغ العسر فاذا بلغ ذلك فتمنعه الادلة المذكورة كما كانت تمنع من العمل بالاحتياط وهذا

هو

وهذا هو معنى تقديم ادلة العسر على العمل بالامارات المثبتة للظن نعم لو ثبت حجية الظن بالخصوص
من جهة تمامية دليل الانسداد فالحق هو ما قواه الشيخ الاستاد دام ظله من تقديم تلك الامارات
المثبتة للظن على ادلة العسر وليس فليس كما يظهر لك ان شاء الله عدم تمامية دليل الانسداد وربما
يورد على الاحتياط بان ادلة العسر بعد اقتضائها تمادفع البدعة الاحتياط الكلي توجب العمل بالظن
مطلقا اي في الموضوعات وفي الاحكام مثلا ادلة الدالة على حرمة العمل بالمظنة تدل على حرمة العمل
به مطلقا اي سواء استلزم العسر ام لا فيتعارضان والنسبة بينهما عموم من وجه فلا بد من
الرجوع الى المرجحات فيرجح عموم حرمة العمل بالمظنة لكثرتها او يرجع الى الاصل الاولي وهو حرمة
العمل بالمظنة على تقدير عدم الترجيح في البين وعلى كلا التقديرين يثبت حرمة العمل بالمظنة فيكون
الاحتياط سليما عن المعارض فيجب العمل عليه وفيه بانه لا تعارض بينهما ابدا لان حرمة العمل بالمظنة
ليست ذاتية فادلة العسر الدالة على العمل بها انما تدل به من جهة كونه احتياطا جزئيا وعمومات
حرمة العمل بالمظنة تدل على حرمة العمل بها بطريق التعبد اي الظن حجة ودليلا ولا تعارض
بينهما ابدا والاستقبال ونحوها بالنسبة الى الصلوة واما معرفة الوجه فهي مما لا يحصل
الا بعد صدور الامر فلا يصلح ان يكون قيدا للمأمور به الواجب والمستحب وانما المسلم مادلالة
الاطاعة فهو راجع الى ما قلنا من ان الرجوع الى العرف وملاحظة بناء العقلاء يكشف عن عدم
لزوم مراعاة معرفة الوجه في الفعل وملخص ما ذكرنا في الجواب القطع بعدم لزوم معرفة الوجه حتى
مع التمكن من العلم التفصيلي ودليلنا ان الاطاعة ليست من الامور المجعولة حتى تكون من الامور
التعبدية بل هي من الامور العرفية وهي حاصلة اذا احرزت الجهة الجامعة كقصد القربة في محل
الوجوب والاجتناب وكذلك اذا اخذنا بالاوثق كالاتيان بالمحتملين او المحتملات كالصلوة الى
الجهات الاربع مع اشتباه القبلة والامتثال بصلوتي الجمعة والظهر بناء على عدم حرمة احديهما
وان شئت فاكشف على الاول نظر الى الاجماع المدعى على بطلان الاحتياط في الثاني مع التمكن من
العلم التفصيلي الوجداني كالتمكن من الصلوة الى القبلة في مكان المصلي بعينه في مكان اخر غير معلوم

الطهارة ونحو ذلك ولولا ذلك لكان مقتضى القاعدة المقررة هو الكفاية وعدم لزوم تحصيل
العلم الوجداني التفصيلي وثانيا سلمنا لزوم مراعاة الوجه لكنه مخصوص بصورة التمكن من العلم
الوجداني واما مع التمكن من العلم الشرعي اعني الظن الخاص فنمنعه بمعنى عدم كفاية الامتثال الاجمالي
ثم اذا كان الامتثال يحصل بالعلم الشرعي التفصيلي كذلك يحصل بالامتثال بالعلم الاجمالي وكما ان في
الاول احسن من جهة التفصيل كذلك في الثاني من جهة حصول العلم في الواقع ونفس الامر وعلى
هذا فيكون المكلف مخيرا بين الامتثالين لا ان الاول متعين حتى يكون مقتضى الاحتياط ترك الا
حتياط الذي هو معنى الامتثال الاجمالي الذي قلنا بكونه موجبا لحصول العلم في الواقع بخلاف
الظن الخاص فانه يحتمل عدم وقوعه في الواقع الا ان فيه جهة اجمال من جهة التفصيل وثالثا
سلمنا لزوم مراعاة الوجه لكنه مخصوص بصورة حصول احد العلمين من العلم الوجداني او الشرعي واما
فيما نحن فيه وهو الظن المطلق فغير ممكن وذلك لان وجوب معرفة الوجه ليس بناء على اعتبار
قصد الوجه الوجه المعتبر في العبادات اولا لان الامتثال التفصيلي مقدم على الاجمالي وشيء منهما غير
جار في المقام اما الاول فلعدم تعقل القصد بمطلق الظن الذي شك في اعتباره بل يحتاج الى علم
وجداني او شرعي والحاصل به انما هو تصور القصد وهو يحتاج الى دليل اخر وهو ظاهر لا خفاء
فيه واما الثاني فلان المقدار الثابت تقدم الامتثال التفصيلي العلمي او الظني الخاص على
الاشكال فيه على الاحتياط واما تقدم الظن المطلق عليه فلا دليل عليه بل هو متقدم عليه قطعا كما عرفت
ومن هنا ظهر ان القائل بالظن المطلق ليس له الحكم ببطلان عبادات التارك للطريقين اي
الاجتهاد والتقليد مع عمله بالاحتياط اذ العمل بالظن المطلق انما هو من باب الرخصة لا العزيمة
ورابعا سلمنا امكان معرفة الوجه حتى في الظن المطلق لقيام الاجماع او الدليل المعتبر الاخر لكن
عدم كفاية الامتثال الاجمالي في مقام الامتثال التفصيلي الحاصل من الظن المطلق اول الكلام
اذ من جملة ما يدل على حجية هذا الظن لزوم العسر على تقدير العمل بالاحتياط الذي هو مقتضى العلم
في مقام العلم الاجمالي وهذا لا يدل الا على تجويز العمل بالظن واما تعينه وعدم العمل بالاحتياط فلا

من دليل

من الدليل نعلى هذا يكفي الامتثال الاجمالي كما انه يكفي الامتثال التفصيلي من الظن المطلق ولكل منهما
جهة رجحان اما الاول فاحراز الواقع من حيث هو واما الثاني فالتفصيلي الذي هو اولى
من الاجمال وخامسا سلمنا وجوب العلم بالوجه وقصده في مفروض البحث وانه متعقل مع الظن
لكن ليس مقتضاه ترك الاحتياط بل وجوب شيء زائد وهو تحصيل الظن والعمل بطبقه ثم العمل بالا
حتياط ولذا حكموا برجحان العمل به بعد العمل بطبق الامارات الظنية المعتبرة من باب الظن الخاص
وسادسا سلمنا بعد ان اثبتنا بالعلم الاجمالي وجوب الاحتياط فالعلم بالوجه كقصده يحصل به وما
هذا الا نظير سائر الاحتياطات الوجوبية في الفروع في الموارد الشخصية فكما ان قصد الوجه الظاهري
موجود في صورة اشتباه القبلة فكذلك هنا وليس المعتبر العلم بالوجه الواقعي لا قصده ولا يخفى
عليك انه قد عرفت قيام الادلة الثلثة من الاجماع ولزوم العسر واختلال النظام على ورود الا
حتياط فان كان الاعتماد في رده على الاجماع بالمعنى الثاني الذي قد مر تقريبه المعنيان به في مقام
الاستدلال على بطلان الاحتياط او قلنا بان العلم الاجمالي انما هو في سلسلة المظنونات
فقط دون المشكوكات والموهومات فقد خلصنا لانه اشكال في العمل بالظن ح في هذين
المقامين ودفع البدعة الاحتياط الكلي والظاهر ان الاجماع المدعى منعقد كما ان الظاهر انحصار
دائرة العلم الاجمالي على سلسلة المظنونات فقط دون المشكوكات والموهومات واما مع فرض
عدمهما بان لم نقل بالاجماع المزبور او قلنا بكون العلم الاجمالي في سلسلة الثلثة دون السلسلة
الاولى فقط فح لا بد من دفع وجوب الاحتياط الكلي الذي هو العلم الاجمالي من التمسك بادلة العسر
النافية في الشريعة الدالة على عدم وجوب الاحتياط لاستلزامه العسر على تقدير العمل به كما هو
ظاهر على الكل فح نقول ان تلك الادلة تقتضي رفع البدعة الاحتياط الكلي بمقدار العسر فقط
والعمل بالاحتياط مهما امكن كما هو الحال في مقام الاحتياط في الموارد الشخصية كما في صورة
اشتباه القبلة فانه يجب فعل الصلوة على الجهات الاربع الا اذا كان ذلك عسيرا على المكلف
مثلا فانه ح يقتصر من الجهات على ما هو يرفع به العسر وكذلك الحال فيما نحن فيه بان

بتبعيض الظنون النافية على التوبة وغيرها فيما حصل الظن القوي بنفي التكليف فنأخذ به ونعمل
بالظن واما في غيره فنعمل بالاحتياط بمعنى ان الظن الضعيف القائم بعدم الوجوب مثلا نعمل فيه
بالاحتياط والعمل على مقتضاه فيما هذا الخارج من تلك السلسلة هو الظنون القوية النافية
للتكليف بحيث يكون احتمال وجود التكليف موهوما ضعيفا وهذه كثيرة فللخصم ان يتشبث باحد
امرين **احدهما** ان يدعي عدم ارتفاع العسر والحرج واخراج ذلك المذكور من السلسلة
المذكورة **وثانيهما** ان يدعي الاجماع المركب بين اعتبار الظنون القوية في موارد الظنون
النافية للتكليف وهو يتصور على وجوه ثلثة **احدها** ما سيجيء الكلام فيه في المقدمة الآتية
التي هي المقدمة الخامسة **وثانيها** هو الرجوع الى الاصول بحسب اقتضاء المقام من الاستصحاب
والامتثال وغير ذلك من الظنون النافية للتكليف ضعيفة كانت او قوية بخلاف الظنون المثبتة
لرفاتها يوخذ بها من دون رجوع الى الاصول مثلا اذا ادى الظن بنفي التكليف وكان هناك اصل
من الاصول المثبتة ولا يعتني بالظنون النافية للتكليف بخلاف ما اذا كانت الاصول ايضا
نافية لرفاتها ح موكدة للظن النافي له ولكن يمكن ان يقال ح بعدم اندفاع العسر بذلك لمكان
قلة الموارد الخارجة حينئذ بل ما كان في مقابل الظنون النافية اصلا من الاصول المثبتة للتكليف
وهو قليل في غاية القلة **وثالثها** ان الظنون القوية مثبتة كانت او قوية يوخذ بها
واما الظنون الضعيفة فالمثبتة منها ايضا يوخذ بها ويجب العمل على مقتضاها واما النافية
منها فيرجع فيها الى الاصول وح فلا اشكال في اندفاع العسر فان قلت انه لا معنى للرجوع
الى الاصول لان العلم الاجمالي الحاصل بعدم بقاء الاصول اللفظية كانت او عملية في ظاهرها لانا
نعلم قطعا ان الاصول المثبتة ليست باقية على حالها بل بعض الموارد منها نفي الحكم منه بمعنى ان
الموارد التي تقتضي الاصول المثبتة ثبوت الحكم فيها ليست كلها كذلك بل في بعضها نفي الحكم
عنها وكذلك الكلام في الاصول النافية للتكليف فالرجوع اليها مع العلم بذلك لا يخلو عن
اشكال ومنع قلنا هذا مسلم بالنسبة الى الاصول اللفظية من الاطلاقات والعمومات التي قد

حصل

الزائد

حصل العلم الاجمالي بعروض التخصيص او التقييد لبعضها وكذا الكلام في الاصول العملية
والاستصحاب والاشتغال للعلم بعدم بقاء المورد موارد ها على حالها لانه مع العلم بذلك
لا معنى للرجوع اليها واما الاصول الجزئية في الموارد الشخصية التي ليست داخلة لدائرة العلم
الاجمالي فليس كذلك لعدم مانع من الرجوع اليها لان الذي يتصور كونه مانعا هو حصول
العلم الاجمالي بعدم بقائها على حالها وهو مم في تلك الموارد الشخصية كما حصل الظن من
الشهرة وغيرها بنفي التكليف في مورد من الموارد وكان في مقابل ذلك خبر او آية مثبت للتكليف
فاذن يرجع الى هذا الاصل ويوخذ بمضمونه ويطرح النافي للتكليف مثلا واشباه ذلك
هذا هو مقصود من قولنا بالرجوع الى الاصول صح ان ارباب الظنون ليس وابهم ذلك بل
يقدمون الظن الحاصل من الشهرة ونحوها على الخبر الصحيح او الآية الظاهرة الدلالة على
خلاف ذلك الظن ومن ينكر ذلك عليهم ونقول انه لا بد حينئذ من الرجوع الى تلك الاصول في
امثال هذا المقام المذكور ورفع اليد عن الظن الحاصل من الشهرة ونحوها **المقدمة
الخامسة** في عدم جواز الرجوع الى الاصول العملية التي هي الاربعة المعروفة في الموارد الشخصية
التي اثبات عدم جواز الرجوع هو المهم لان من الواضح ان اعتبار الظن موقوف على سد باب
الدليل المعتبر ولو في مرتبة الظاهر ولذا الاصول المذكورة التي لا يخفى واقعة من الموانع عن
احدها قطعا هي المقرر في موارد الشك وانما المرجع الى البراءة مط ولا الاحتياط الكلي مطلقا
فطريق ردها اي ردها كونها مرجعا في مقابل الظن يختلف بحسب مذاق العلماء فقال بعضهم
بعدم اعتبارها من جهة عدم الدليل على الاعتبار ومنها فقال اما البراءة فلا دليل على اعتبارها
لان الدليل على اعتبارها هو العقل وهو لا يحكم باعتبارها بعنوان القطع بل يحكم به بعنوان الظن
والحجة هو العقل القاطع لا الظان فلا دليل على اعتبارها حتى في صورة وجود ضد صحيح معتبر
للظن في مقابلها واما الاشتغال فكذا لا دليل على اعتباره ايضا لانه لا يتصور الا في صورة
العلم الاجمالي والقدر الثابت من الادلة هو حرمة المخالفة لا وجوب تحصيل الموافقة القطعية

بابتان جميع المحتملات عند حصول العلم الاجمالى واما الاستصحاب فيمكن انكار اصل اعتباره وحجيته كما هو مذهب جماعة اوبان الدليل الدال على اعتباره اما العقل او النقل اما الاول فلا فرق بينه وبين سائر الظنون فلا معنى لجعله مقدما على الظنون الاخر كما هو المدعى فى المقام واما التخيير فلانه لا معنى للتخيير بعد وجود الظن لاحد الطرفين كما هو المفروض لانه يصير من قبيل التخيير بين الظن والوهم ومن البديهى عدم حكم العقل بالتخيير بعد حصول الرجحان لاحد الطرفين وهذا كله يمكن ان يطابق على مذاهب فى الفاضل التونى طاب ثراه ولكن ضعف هذا القول فى غاية الوضوح لان البرائة ثابتة الاعتبار من جهة حكم العقل القاطع بقبح تكليف المكلف قبل البيان والظن لا يصلح ان يكون بيانا فانكار حكم العقل القاطع بالبرائة فى موارد ها مكابرة محضة والحاصل ان العقل حاكم بالبرائة عند عدم وصول البيان حكما قطعيا فيكون محذ من باب التعبد ولو لم يفد الظن فى الموارد الشخصية بل ومع وجود الظن فى مقابلها لكن الكلام فى الاشتغال والاحتياط لانه لا فرق عند العقلاء بين العلم التفصيلى والاجمالى فى وجوب تحصيل الموافقة القطعية وان شئت صدق المدعى فلاحظ اهل العرف فى مقام امتثالهم بالعلوم الاجمالية فانك لا تجدهم طالبا لتحصيل الموافقة القطعية ومنكرا على من ترك تحصيل الموافقة القطعية باتيان المحتملات فى مقام الامتثال بالعلم الاجمالى نعم لهم ان يمنعوا الصغرى قائلين بعدم كون الالفاظ موضوعة للمعانى النفس الامرية المتعينة لتحصيل الموافقة القطعية بل لكونها موضوعة للمعانى المعلومة من ثم لا يكون الشخص مكلفا الا بعد العلم والمعرفة بمتعلق التكليف تفصيلا فلا يتصور حح العلم الاجمالى المقتضى للاحتياط ولكن ضعف هذا المدعى فى غاية الوضوح لانه بينا فى تتمة مودى تلك الاصول المعروفة بالاحكام الظاهرية بل مؤداها حح من الاحكام الواقعية الاولية كما هو واضح على المتامل واما الاستصحاب فكذا فى قطعى الاعتبار ومثل اخيه لان العقل وان لم يحكم عليه بعنوان القطع الا ان الاخبار الواردة فيه تفيد قطعية اعتباره لان بعض الاصوليين قد ادعى كون تلك الاخبار كالمتواترة معنا فى

افادة القطع لكان العلم الاجمالى بصدور واحد من تلك الاخبار السنة الواردة فى الباب عن اهل العصمة عليهم السلام وان لم يسمع منا هذه الدعوى فنقول ان اعتضاد كون الاستصحاب دليلا مستقلا على حدة لا اشكال فى انه راجع الى واحد من الاصلين السابقين لانه ان كان السابق فيه نفى التكليف فمرجعه الى البرائة وان كان ثبوته فالى الاشتغال وقد عرفت ان اعتبارهما قطعى واما التخيير فهو كما بقى للمستدل لعدم حكم العقل به بعد حصول الترجيح لاحد الطرفين والحق ان رد تلك الاخبار اصول ليس من جهة عدم المقتضى وعدم الدليل على اعتبارها بل اعتبارها غير التخيير قطعى عندنا كما عرفت ولكن عدم كونها مرجعا انما هو من جهة المانع وهو انه قد عرفت ان مرجع تلك الاصول الى اثنين احدهما مقتضاه نفى التكليف كالبرائة وبعض اقسام الاستصحاب وثانيهما ما اقتضاه اثبات التكليف كالاشتغال وبعض اقسام الاستصحاب وهى التى كان الحالة السابقة فيها هو التكليف وقد ثبت العلم الاجمالى فى الاول وهو الذى مقتضاه نفى التكليف بثبوت بعض الاحكام الثبوتية فيها بمعنى ان جميع تلك الموارد التى نفى التكليف فيها بحكم الاصول النافية ليست باقية على حالها بل فى بعض تلك الموارد احكام ثبوتية من الوجوب والاستحباب وغير ذلك وكذا الكلام فى الثانى الذى مقتضاه اثبات التكليف لوجود العلم الاجمالى بعدم بقاء تلك الموارد على حالها لكون بعض الاحكام المنفية فى بعض تلك الموارد فبعد ثبوت العلم الاجمالى فى المقامين تكون الاصول مجملة فينبغى الرجوع اليها فى جميع الموارد والرجوع فى بعضها دون بعض اخر موجب للترجيح من دون مرجح وهو باطل وهذا هو السر فى عدم كون تلك الاصول مرجعا المقدمة السادسة عدم جواز التقليد بمعنى انه بعد انسداد باب العلم ليس المرجع هو التقليد وان كان فى حد ذاته مقتضى دليل ظاهرى كالاصول تقرير هذه المقدمة ان رجوع الجاهل الى العالم طريق ثابت فى الشرع يدل عليه الاجماع والعقل والنقل كتابا وسنة ولكن ان الرجل الذى انسد باب العلم الوجدانى او الشرعى فى حقه جاهل مندرج تحت ما دل على وجوب الرجوع الى الحاكم من الادلة الاربعة لان الاجماع

ثم اتفقوا على وجوب رجوع الجاهل بالاحكام الشرعية الى العالم بها وكذا للعقلاء الى عليه
كما استقر بناء العقلاء على ذلك في امور معاشهم ومعادهم بلا اشكال وكذا للكتاب كقوله
تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون والاخبار ايضا كثيرة في هذا المضمون فيجب على هذا
الرجل الجاهل وان كان جهله مسببا من باب الانسداد باب العلم عليه الرجوع الى من ادعى ان باب
العلم مفتوح عليه ومجرد كونه مثله في قوة الاستنباط لا يجعله مثله مطلقا لصدق الجاهل عليه
ان كان لقوة استنباط الاحكام عنده لنفسا دون الاخر الذي ادعى انفتاح باب العلم عليه وهذا
نظير من له قوة استنباط الا انه لاجل المانع كفقد الكتب وضيق الوقت لا يتمكن من الاستنباط فكما
ان تكليف هذا الرجل هو الرجوع والتقليد الى من كان مستنبطا فعلا كذلك فكذلك الرجل الذي
انسد عليه باب العلم ولم يتمكن من الاستنباط من جهة هذا المانع فحكمه الرجوع الى المجتهد المستنبط الذي
ادعى انفتاح باب العلم عليه وفيه منع كون هذا الرجل مشمولا لتلك الادلة الدالة على
وجوب الرجوع الى العالم لان الاجماع المدعى ان لم نقل بانعقاده على خلافه ليس بموجود في المقام و
لان الادلة اللفظية عقلية او نقلية ليس فيها ما يدل على رجوع كل جاهل الى كل عالم حتى رجوع
الجاهل المجتهد فعلا مع علمه بفساد مدرك من ادعى انفتاح باب العلم وخطائه في نظره وانما الثابت
من الادلة رجوع من لا يقدر على الفحص وعجز عن البذل والاجتهاد الى المجتهد الذي بذل وسعه
في ذلك وقياس غير العامي الجاهل قياس مع الفارق لما عرفت من عجز العامي عن الاستنباط
دونه نعم لو كان باب العلم مفتوحا في حق البعض في الواقع كوجود الاخبار المتواترة ونحوها في حقه
ومسدودا في حق الاخر لكان رجوعه اليه وعدم عمله بالظن لوجه نظير اعتماد الاصحاب
على فتاوى بن بابويه عند اعواز النصوص لكون فتاويه متون الاحاديث وهذا ليس تقليدا
بل هو في الحقيقة اجتهاد تنزيلها لفتاويه منزلة النصوص واعلم انه بعد ثبوت تلك المقدمات
لا مناص عن العمل بالظن بعد تماميتها لعلية من الادلة الناظرة الى الواقع او الى الظاهر فيحكم العقل
بكون الظن طريقا للامتثال لدوران الامر بين الراجح الذي هو الظن والمرجوح الذي هو

ايضاح

بينهما
عنه من الوهم والشك ومن البديهيات انه لا يجوز ترجيح المرجوح على الراجح كالتسوية
نعم يمكن ان يتوهم ما قيل كما نسب الى الفاضل النراقي انه يحتمل ان يجعل الشارع طريقا خاصا
تعبديا للامتثال في صورة الانسداد فيكون التكليف هو الرجوع اليه لا الى الظن كان يجعل
القرعة مما لا ظن فيه وان كان من شانه الافادة الا انه ليس بمعتبر في نظر الشارع بالنسبة
الى الواقع اصلا او الخبر الصحيح مثلا او نوعا خاصا مثلا من دون ملاحظة افادته
الظن وان كان من شانه الافادة الا انه ليس بمعتبر في نظر الشارع وجعله طريقا ليس من هذه
الحيثية فاذا جاء الاحتمال فمن اين يحكم العقل باعتبار الظن كما يدعيه من كان بناؤه على
الايراد على جميع مقدمات الدليل الرابع تارة منع بطلان الرجوع الى البراءة ومنع بقاء التكليف
مع فرض الانسداد باب العلم والظن الخاص في مقابل من ادعى انه موجب للخروج عن الدين واخرى
منع بطلان الاحتياط وثالثة منع المقدمة الاخرى وهكذا ولكن بداهة فساد هذه الدعوى
غير خفية على من له ادنى تامل وتدبر اذ مجرد وجود الدليل في الواقع مع عدم العلم ابدا و
عدمه لا يوثر الفرق في حكم العقل بكون الظن موجبا اذ حكم العقل باعتبار الظن في مقام اثبات
حكم ظاهري متعلق على عدم الوصول على عدم وصول الدليل الشرعي الواقعي او الظاهري اليه
سواء اوجد في الواقع ام لا كان العقل يحكم بالبراءة عند عدم وصول البيان وان كان
في الواقع في هذا المورد حكم من الشارع الا انه لما لم يصل الينا البيان كان لا اشكال في حكم العقل
بالبراءة ومجرد الاحتمال لا يكون في رد البراءة في المقام والحاصل ان ما نحن فيه ايضا من هذا
القبيل لان حكم العقل بحجية الظن في المقام ومجرد احتمال طريق مجعول مخصوص تعبدي من
الشارع في المقام لا يقدح في كون الظن مرجعا وبعبارة اخرى واوضح ان حكم العقل بكون
الظن مرجعا بعد ثبوت المقدمات المذكورة ان كان من حيث الكشف بان يجعل الشارع في
الواقع طريقا تعبديا فيدعي حكم العقل بكون هذا الظن اعتبر فيما يتعلق بالمورد لان هذا
الاحتمال صور للامكان ان يتم بكون الظن مرجعا الطريق المنصوب غير هذا ثم لا يبقى الرجوع

الرجوع بالظن وان كان حكم العقل من باب الحكومة بمعنى انه يكون الظن مرجحا لما كان عدم ما يصلح للمرجعية وعنه هم قم وجود هذا الاحتمال لا يقدح في المقام ومثله في الضعف احتمال الاخر الذى ذكروه في المقام في بعض كتبنا لنوع من التخصيص بين الموارد بان يعمل في بعضها بالظن وفي بعضها الاخر يرجع بالبرائة مثلا او الاحتياط كذلك او غيرهما من الاصول العملية او التخيير بان يكون الشخص مخيرا في مقام العمل في الرجوع الى امر واحد منها او من التبعيض او التخيير في الموارد الفقهية بان يعمل في بعض ابواب الفقه بالظن وفي بعضها الاخر بالاصول وهكذا لان هذه مجرد احتمالات لا يشاهد لها دليلا اصلا خصوصا بعد ملاحظة رد البرائة والاحتياط والتقليد مع وجود دليل بها في الجملة فكيف في رد امثال الاحتمالات كما لا يخفى مع ملاحظة الدليل قطعا هذا تمام الكلام في تقرير دليل الانسداد و **ينبغي التنبيه على امور الاول** انهم بعد ان سلموا مقدمات الدليل الرابع اوجبوا العمل بالظن لاجله بلا تامل اختلفوا في ان الحجة هل هو الظن بالواقع اى الظن بالمسائل الفرعية او الظن بالطريق اى الظن بالمسائل الاصولية فقط او الاعم منهما بمعنى ان الحجة هو الظن سواء تعلق بالمسائل الاصولية مثلا وحصل منها الظن في الموارد الفقهية ايضا فان هذه الصورة لا اشكال فيها لكونها مجمعا بين الاقوال واما صورة التعارض كما تحصل الظن بحجية الشهرة في الاصول ولم يحصل منها الظن في الموارد الفقهية بان يكون الظن على خلافها ويسمى بتعارض الظن المانع والممنوع فيبتني حكمها في تقديم احدهما على الاخر على الاقوال والمشهور بين ارباب الظنون المطلقة هو الاول كما قيل وذهب الشيخ محمد تقى ره واخوه صاحب الفصول تبعا للشيخ اسد الله التستري استادهما كما قيل الى الثاني والحق هو الثالث لعدم الفرق في حكم العقل بين كون متعلق الظن بعد اعتباره هو الفروع او الاصول اى الحكم الواقعي او الظاهري القائم مقامه في حصول البرائة وسيجيء توضيح الحال الا انه ثم ان القائلين باعتبار الظن بالطريق استدلوا بوجوه احدها ما ذكره صاحب الفصول وملخصه انه قد زاد في مقدمات الدليل الرابع مقدمة واحدة وقال انا كما نقطع

وانا مكلفون

بانا مكلفون في زماننا هذا تكليفا فعليا باحكام فرعية كثيرة لا سبيل لنا بحكم العيان وشهادة الوجدان الى تحصيل كثير منها بالقطع ولا بطريق قطعي ولو عند تعذره كذلك نقطع بان الشارع قد جعل لنا الى تلك الاحكام طرقا مخصوصة وكلفنا تكليفا فعليا بالرجوع اليها في معرفتها ومرجع القطعين الى القطع بانا مكلفون تكليفا فعليا بالعمل بمؤدى طرق مخصوصة وحيث لا سبيل لنا غالبا الى تحصيلها بالقطع ولو بطريق قطعي فيكون الظن قائما مقامه وفيه نظر من وجوه **الاول** انا نمنع حصول العلم الاجمالي بحصول الظن اذ من المحتمل جدا ان يكون الشارع اتكل في طريقية الاطاعة على ما هو المذكور عند العقلاء في طريقية العلم من العلم او الوثوق في صورة الانفتاح لا الظن في صورة الانسداد ولو لم ندع ان الظاهر ان الشارع لم يتصرف في كيفية الاطاعة بل بناؤه على ما هو بناء الناس في اوامر الاكابر على الاطاعة فلا اقل من الاحتمال الذى يكفي للمانع مضافا الى الاصل بمعنى الاستصحاب والظاهر ان الامر كما ذكرنا اذ لو ثبت جعل الطرق التعبدية للاطاعة فاللازم ان يكون اظهر من كل شيء لعموم البلوى وتوفر الدواعي اليه ونقل الينا لعدم وجود ما يقتضي اخفائه ونحوها الا ان يكون اخفى من كل شيء لعدم وبالجملة لو اغمضنا النظر عن دعوى الظن بالعدم لم نقل بسد باب الاحتمال وان هذا الاحتمال موجود كما لا يخفى على المنصف ومنشأ هذا العلم الاجمالي جعل الشارع طرقا مخصوصة للتكاليف الفرعية احد امور ثلثة احدها لزوم القبح على الشارع في عدم نصبه لانه يوجب خلاف غرضه وفوات مقصوده من جعل الاحكام الفرعية لانه قبيح على الشارع ان يكلف العباد بتكاليف كثيرة ولم يجعل لها طرقا مخصوصة للامتثال ومرجع ذلك الى اثبات الدعوى بالدليل اللمي وفيه ان القبح المراد هو انما يسلم لو لم يكن طريق عقلي للاطاعة عند العقلاء وقد سمعت انه موجود في صورة الانفتاح والانسداد والخصم ايضا لم يدع ذلك ولذا حكم بكون الظن بالواقع معتبرا لو لم يكن الطريق المنصوب موجودا وهذا الدليل يقتضي امتناع عدمها اثباتا بخلاف الاخيرين الذين سنذكرهما فانه انما اثباتا والبيان في فصول ونائبنا اتفاق العلماء واجماعهم على وجود اصل الطريق واختلافهم

والتقيد

هو فی تعیینه وتمییزه حیث قال بعضهم بطریقیة الصحیح الاعلائی کصاحب المعالم وغیره وبعض اخر
بطریقیة الصحیح المشهوری وثالث بطریقیة کل ما هو مظنون الصدور ورابع بکل خبر موثوق
وخامس بکل ما هو معتبر لعند الاصحاب وسادس بکل خبر کان راویه محترزا عن الکذب لا غیر ذلک
فان اختلافهم فی هذا المقام یکشف عن اتفاقهم علی وجود اصل الطریق المنصوب لانهم اختلفوا فی
تعیینه وتمییزه وفیه اولا ان لا اتفاق لمخالفة السید وجماعة حیث منعوا العمل بالظن اما
عقلا او شرعا وعملهم بالاصول اللفظیة لاجل بناء العرف وهذا داخل تحت الامضاء لا
الجعل الشرعی التعبدی وثانیا ان اختلافهم فی الطرق یکشف عن اتفاقهم علی وجود طریق مسلم عندهم
لانه انما یکشف ذلک لو کان نظرهم الی اثبات الطریق وتعیینه بعد الاغماض عن وجود اصل الطریق و
توضیح ذلک ان الاقوال المختلفة انما یحصل بها العلم بالقدر الجامع فیما کان نظر المخبرین فی اخبارهم
المخصوصة الی اثبات ذلک القدر المشترک کما عرفت ذلک فی التواتر والاجماع المرکب فان افادة
خبر المخبرین بان علیا علیه‌السلام فعل فی احد کذا وفی غزوة بدر کذا وفی غزوة صفین کذا الی غیر ذلک من غزواته
علیه‌السلام مع اختلاف اخبار المخبرین انما هو من جهة کون نظرهم الی اثبات القدر الجامع الذی هو القطع بشمول عتده
الشجاعة فکان خبر کل واحد منهم مرکبا من خبرین من الخصوصیة ومن اثبات القدر الجامع ولذا قلنا
فی الاجماع المرکب بان کل اجماع مرکب یحتاج الی اجماع بسیط بان یکون نظر ارباب الاقوال فی المسئلة
الی نفی قول ثالث ولو لم یکن نظرهم ذلک لم یتم الاجماع المرکب وکذا فیما نحن فیه لو لم یکن الامر کذلک بل تعلق
غرضهم بالاخبار عن الخصوصیة فلا یکشف الاخبار عن القدر الجامع ولم یکن یقصده ولم یحصل العلم
به وان انتزع المنتزع قدرا جامعا وان شئت توضیح الحال ازید من ذلک فلنفرض لکل من المقامین
مثال مثال الاول انه لو اخبر احد بان الجنازة الداخلة فی المشهد مثلا رجل من اهل بغداد واخر
بانه من اهل البصرة وثالث بانه من اهل الحلة ورابع انه من اهل الحسین ع وخامس انه من اهل الکاظم
وهکذا فان کثرة تلک الاخبار انما یحصل العلم بوجود جنازة داخلة فی المشهد مثال الثانی ما لو
اخبر احد بموت زید والاخر بموت عمرو وثالث بموت بکر وهکذا من غیر التفات الی القدر الجامع

وهذا لا یحصل العلم فاذا عرفت ذلک فاعلم ان اختلاف العلماء فی اثبات الطریق یتصور علی وجهین
احدهما ان یکون مصب کلامهم تعیین القدر الجامع وهذا لا یوجب العلم بکون الطریق مسلما
عندهم وثانیهما ان لا یکون مصب کلامهم هذا بل ادعاهم الادلة بزعمهم الی الطرق المختلفة وحکموا
لاجلها باعتبارها ولو بنی علی انسداد لبنی کما هو کذلک فی الواقع لم یعلم من حالهم الا التزام
بکون الطریق فی الجملة مسلما مع قطع النظر عن الطریق الخاص الذی کان هو مدلول الدلیل فی زعمهم
وهذا لا یوجب العلم بکون اصل الطریق مسلما عندهم والظاهر بل المعلوم ان نزاعهم عن الاصحاب
فی مسئلة خبر الواحد الذی قال باعتباره کل صنف منه صنف من العلماء من قبیل الثانی فاذا علمنا
بفساد مدرکهم فی دعوی الخصوصیة فالعلم بکون القدر الجامع المنتزع منه مسلما من این یحصل و
ثالثها ان الشارع امر بجملة من الطرق ونهی عن جملة اخری کالقیاس ونحوه وهذا یکشف عن عدم رضائه
بکل امارة بل فی نظره امارات خاصة لا یرضی بالعمل بغیرها وفیه اولا ان نهی الشارع عن مثل
القیاس ونحوه مسلم ولکن الادلة فیه علی کون الطریق الخاص الجعلی معتبرا فی نظر الشارع اذ الظاهر
ان النهی ارشادی ومنشاء قد لبیان خطاء القائلین بالقیاس لانهم لعنهم الله تعالی اعتقدوا بعدم
الوصی المنصوب بعد النبی صلی الله علیه وآله فضادّوا لذلک سبیل الانسداد فان العلم علیهم بزعمهم
فالتجاوا الی العمل بمثل ما اخترعوه فکان مقصود الشارع من النهی عن القیاس اثبات خطائهم فی اعتقاد
الانسداد المجوز للعمل بالطرق الظنیة لمراده علیه‌السلام اعلامهم بانفتاح باب العلم بوجود الوصی المنصوب
من قبل الله عز وجل وعدم جواز العمل بالظن مع الانفتاح فعلی هذا الوجه یرجع النهی عن القیاس الی النهی
عن العمل بمطلق الظن فلا دلالة فیه علی حرمته فی مورد الانسداد کما هو احد الاحتمالات فی التفصی عن محذور
استثناء القیاس عن عموم الظن علی ما یظهر من کلام الفاضل القمی طاب ثراه وثانیا انهم یزعمون ان
القیاس کسائر الامارات الظنیة غالب الموافقة للواقع فاظهر الشارع بنهیه ان القیاس لیس علی حد سائر
الامارات الموصلة الی الواقع غالبا بل وجوده کعدمه کما لعله یشهد به بعض اخبار القیاس
المذکورة فی البحار مفصلة کقوله ان السنة اذا قیست محق الدین وان ما یفسده اکثر مما یصلحه وبالجملة

الغرض منه الاشارة الى ان العلاقة بين القياس وبين الواقع غير موجودة فلا يكون هو المعول
حتى في صورة الانسداد وثالثا سلمنا انه غالب المطابقة الى الواقع كسائر الامارات الظنية الا
ان في العمل به مفسدة فايقة على مصلحة ادراك الواقع لان فيه تشبيه بدين ابي حنيفة وهذا
مبغوض في نظر الشارع ولذا نهى عن العمل به وبالجملة هذه الاحتمالات متصورة في النهي عنه وعلى
جميعها يكون خروج القياس خروجا موضوعيا لا حكميا وقد يدل على جعل الشارع امارة تعبدية
وطريقا خاصا للعمل بحيث لو لم يكن جعله لم يكن بناء القياس على العمل به وحجيته في عدم الدلالة
على جعل الشارع طريقا خصوصا امر الشارع باخذ بعض الامارات وجعله حجة كالكتاب والسنة
اي كما ان نهيه عن العمل الاخذ بالقياس واضرابه لا يدل على جعله طريقا مخصوصة كذلك امره بالعمل
ببعض الامارات الظنية لا يدل على ذلك ايضا وذلك لان امره بالعمل ببعض تلك الامارات انما هو من
الامضاء لانه لما كان وبناء الناس من زمان آدم ع الى زمان الخاتم ص جاريا على العمل بظواهر
الالفاظ واعمال الاصول اللفظية كاصالة الحقيقة واصالة عدم القرينة وعدم السقط و
التحريف وامثال ذلك من الاصول اللفظية من جهة انسداد باب العلم على الاطلاع بما في ضمير المتكلم
وارادته من الالفاظ الصادرة عنه في مقام التكلم خصوصا في غير المشافهات كالمكاتبات الى
البلدان النائية والاطراف البعيدة وككتب المصنفين المقصود منها استفادة من يجيء بعده الى
الآخر الابد منه بحيث لو كان المدار على تحصيل العلم لاختل امور معاشهم ومعادهم فاستقر
بناؤهم على العمل بظواهر الالفاظ واعمال الاصول المذكورة فيها والشارع المقدس بعد استقرار
بنائهم عليها اقرّهم في ذلك وامضاه فامره بالعمل بظواهر الكتاب والسنة من هذا الباب في ذلك
من باب الجعل الطريقي المخصوص على استنباط الاحكام الفرعية كما ادعاه المستدل والحاصل انه
لا دلالة في ذلك على مطلوب المستدل ابدا كما عرفت ولا يخفى عليك ان الفرق المذكور بين
الانسداد المعروف وما في الانسداد في العمل بظواهر الالفاظ علة الحكم اي علة لجواز العمل
الحاصل من الظواهر غلبة في الانسداد المعروف فانه حكمة في جواز العمل بالمظنة في الاحكام الفرعية

ولذا

ولذا قلنا بجواز العمل بظواهر بالظنون المخصوصة مع امكان تحصيل العلم بخلاف ما نحن فيه
فان المدار في جواز العمل بالظن الحاصل من الالفاظ على الانسداد وجودا وعدما فلو تمكن
من تحصيل العلم بارادة المتكلم من اللفظ لا يجوز له العمل بالظن الحاصل من الظواهر
فتدبر جيد فالفرق بينهما دقيق في الغاية فصار حاصل الكلام وجود العلم الاجمالي الكلام
بوجود الطريق المخصوص المنصوب من قبل الشارع كما ادعاه صاحب الفصول فان
قلت كيف يمكن انكار العلم الاجمالي بذلك مع انا نقطع بانه لو سئل عن الامام ع عما يصنع في
صورة الانسداد لاجاب قطعا بتعيين احدى الطرق المعلومة ولولا ذلك لكان هو
العمل بالظنون المطلقة فان غاية الامر انه جعل مطلق الظن طريقا عقليا ورضي به الشارع
نصب الشارع للطريق بالمعنى الاعم من الجعل والتقرير معلوم الاجمال لا انكاره فان قلت
هذه مغالطة فان مطلق الظن ليس طريقا في عرض الطرق المجعولة حتى يردد الامر بين
كون الطريق هو مطلق الظن او طريقا آخر مجعولا بين الطريق العقلي الذي هو العمل
بمطلق الظن بالنسبة الى الطريق الجعلي كالاصل بالنسبة الى الدليل الاجتهادي كما انه لو وجد
الدليل الاجتهادي في المسئلة لا يجوز العمل باصالة البرائة كذلك الكلام فيما نحن
فيه فمع وجود الطريق الجعلي لم يحكم العقل بكون الظن طريقا لان الظن بالواقع لا يعمل به
في مقابلة القطع ببرائة الذمة وان لم يوجد كان الطريق العقلي طريقا فعلى هذا لا
اجمال علم اجمالي في البين بل انما هو في بادي النظر وبعد التأمل في المقام يحصل العلم التفصيلي
لانه ان كان الطريق المجعول موجودا فالعمل به متعين والا فالعقل حاكم بتعيين العمل
بالظن المطلق فلا دوران بينهما حتى يحصل العلم الاجمالي كما ان العلم الاجمالي في النظر
موجود فيمن لم يدخل في المسئلة بين كون مدركها اصالة البرائة او دليل اجتهادي
آخر فبعد الدخول ان كان الدليل موجودا فلا يجوز العمل باصالة البرائة بل العمل
متعين والا فالعقل حاكم بالبرائة ولئن سلمنا عدم وجود العلم الاجمالي بوجود طريق منصوب

من الشارع المقدس لكن بقاء ذلك الطريق لنا غير معلوم بيان ذلك ان معظم بطون تعيينه
لعله ينتهم من الاخبار وليس من بايدينا اليوم الا قليلا كان يكون الطريق المنصوب
المفيد للاطمئنان الفعلي بالصدور والذي كان كثيرا في الزمان السابق لكثرة القرائن
ولكن دعوى فقده هذا القسم في هذا الزمان او خبر العادل او الثقة الثابت
عدالته او وثاقته بالقطع او بالبينة الشرعية او الشياع مع افادته الظن الفعلي
ولا ريب في فقد هذا القسم في هذا الزمان اذ غاية الامر ان نجد الراوي في
الكتب الرجالية محكي التعديل بوسائط عديدة من مثل الكشي والنجاشي وغيرهما ومن
المعلوم ان مثل هذا لا يعد بينة شرعية ولذا لا يعمل بمثله في الحقوق فبعد عدم وجود
الطريق المنصوب على تقدير تسليم في ايدينا لا يجدي اي غاية العلم الاجمالي به فان ثلثه
سلمنا بعد تسليم وجود الطريق المنصوب وكونه موجودا فيما بايدينا من الطرق الظنية من اقسام
الخبر والاجماع المنقول والشهرة وظهور الاجماع والاستقراء والاولوية الظنية فلا
يلزم من الاخذ بما هو متيقن من هذه فان في بعض الاحكام اقتصر عليه والا فالمتيقن
من الباقي مثل الخبر الصحيح والاجماع المنقول متيقن بالنسبة الى الشهرة وما بعدها
من الامارات اذ لم يقل احد بحجية الشهرة وما بعدها دون الخبر الصحيح والاجماع المنقول
فلا معنى لتعيين الطريق بالظن لعدم وجود القدر المتيقن ووجوب الرجوع في المشكوك
الى اصالة حرمة العمل نعم لو احتيج الى العمل باحدى الامارتين واحتمل نصب كل منهما صح تعيينه
بالظن قلنا لابد في الجواب لابد من تشخيص مراده من القدر المتيقن فان كان مراده
منه مادة الاجماع بين القولين بان يجعل الظن بالمسألة الاصولية والفرعية كليهما هذا
هو الحق الذي لا مجال لانكاره الا انه ليس مراده لكونه مخالفا لما هو دليله لان
مراده الاكتفاء وجواز العمل بمجرد حصول الظن بالطريق فقط كما انه مخالف لمذاقه في
الفقه لانه لا يعتبر اجتماع الظن بكلتا المسألتين بل يكتفي بمجرد حصوله في المسألة الاصولية و

الكلام

ضبط

وان كان مراده مادة الافتراق من احد الجانبين بان يحصل الظن في المسألة الاصولية
دون الفرعي او بالعكس فهو ليس من جملة القدر المتيقن كما هو واضح على ان الاكتفاء
بالقدر المتيقن في المسألة الفرعي طرف خاص لذكر لاكثر ارباب الظنون المطلقة بعد
قولهم بكون نتيجة قضية الانسداد مهملة حكموا بوجوب الاخذ بالقدر المتيقن كما
لاخبار المظنونة الاعتبار مثلا فان وفى فبها والا فيتعدون الى غيره من مشكوك
الاعتبار مثلا بالمقدمات المعممة كما سيجيء تفصيل الكلام في بيان مذاهبهم ان شاء الله تعالى
وهذا اي الاخذ بالمتيقن بالمعنى المذكور لا يتوقف على ادعاء العلم الاجمالي بنصب الطريق
بل ومنه كما هو الحق وسيجيء بيانه ان شاء الله ولئن سلمنا وجود العلم الاجمالي بوجود الطريق
المخصوص المنصوب من قبل الشارع فيما بين الامارات التي في ايدينا من الخبر باقسامه
والاجماع المنقول والشهرة والاولوية الظنية وغيرها لكن نقول لا معنى لتعيين
ذلك الطريق المنصوب بالظن المطلق بل اللازم الاخذ بما هو المتيقن من الامارات
فانه من قبيل دوران الامر بين الاقل والاكثر الغير فكما يؤخذ هناك بالقدر
المتيقن ويدفع الزائد بالاصل كما اذا علم الشخص اجمالا اشتغال ذمته بدين لزيد
ولكنه لا يدري انه خمسة دنانير مثلا او عشرة فيؤخذ الاقل الذي هو القدر المتيقن
ويدفع الاكثر بالاصل فكذا فيما نحن فيه فيؤخذ القدر المسلم الذي هو الخبر الصحيح الاعلائي
مثلا ويدفع غيره بالاصل هكذا لانه ينحل العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي في الاقل والشك
البدوي في الاكثر فيدفع الشك بالاصل كما عرفت فالصحيح الاعلائي هو القدر المتيقن
من بين الامارات لانه لو جعل الطريق لاستنباط الاحكام لكونه اعلى مرتبة من غيره
من الامارات فان وفى بالاحكام فبها والا فنضم اليه الصحيح المشهور ايضا والا فالخبر
الموثوق الصدور وهكذا صعدنا الى التنزل فان قلت ان نسلم وجود القدر المتيقن
فيما بين الامارات لانها في عرض واحد فلا معنى لانحلاله بالعلم التفصيلي وكذلك

المشكوك صح

والثالث البدرهى لان الصحيح الاعلائي كما انه يحتمل كونه مقصودا بالمكان باعتبار العدالة فى
دوايته فكذلك يحتمل ان يكون الخبر الموثوق بالصدور معلوما من قبل الشارع لكان وجود
الوثوق فيه ولا نعلم نقصان مرتبة الوثوق فى نظر الشارع عن مرتبة العدالة فيكونان فى عرض
واحد وكذا غيرهما من الامارات فعلى هذا لا قدر متيقن فى البين فيكون هو المعول
والمرجع دون غيره قلنا فان سلمنا عدم وجود القدر المتيقن بينها بحسب الانواع لكن لا
اشكال فى وجوده بينها بحسب الاصناف بمعنى ان صنفا من الخبر الصحيح الاعلائي لا اشكال
فى كونه قدرا متيقنا وهو ما يفيد الظن فعلا ولم يعارضه شئ آخر من الامارات الاخر
فان وفى بها والا ينضم اليه الصحيح المشهوري المفيد للظن فعلا مع عدم كونه معارضا
بشئ آخر منها وهكذا ولا اشكال فى وجود القدر المتيقن بحسب الصنف كما عرفت ولئن سلمنا
عدم وجود القدر المتيقن فى البين حتى يؤخذ به لكن نقول لا يقتضى الاجمال الظن فى البين لتعيين الظن
المنصوب المحتمل كونه فيما بين الامارات بل اللازم هو العمل بالاحتياط لقاعدة الشغل لانه
لما ثبت اجمالا وجود طريق منصوب فيما بين الامارات كانت القاعدة المذكورة تقتضى بالاخذ
بكل واحد من الطرق لكان احراز الواقع كما تمسك بعضهم بتلك القاعدة بتعميم الظن وجعلها
من جملة المقدمات الاربعة التى سيجئ تفصيل الكلام فيها ان شاء الله تعالى وقال انه لما ثبت
بعد بقاء الانسداد جواز العمل بالظن فى الجملة ولكنه غير معلوم بعينه فقاعدة الشغل تقتضى بجواز
العمل بكل ظن من افراد الظنون المطلقة والحاصل ان الاحتياط هو العمل بكل ما هو محتمل الطريقية العمل
فان قلت ان الاحتياط ترك هذا الاحتياط لان الاحتياط المقتضى لجواز الاخذ بكل امارة
بظن او يحتمل كونه طريقا معارض بالادلة الدالة على حرمة العمل بالظن لان القدر المسلم الخارج من تحت
هذه العمومات الناهية عن العمل بالظن هو ما يظن كونه طريقا مجعولا واما غير المظنون كما احتمل
كونه طريقا وان كان مؤداه فى الفقه معلوما لا دليل على العمل به لانه من قبيل اكل الشبهة فى المخمصة
فلا يتعدى عن قدر الحاجة قلنا لا تعارض بين الاحتياط وبين تلك العمومات الناهية عن العمل بالظن

لان

لان حرمة العمل بالظن اما ذاتية كغير المحرمات الذاتية كشرب الخمر والزنى وغيرهما او من جهة
التشريع لا من جهة استلزامه مخالفة الاصول من غير جهة شرعية وشئ منها غير مناف بالاحتياط
اما الاحتمال الاول وهو كون حرمته ذاتية فلا اشكال لامكان دفع كل مورد من الموارد المشكوكة
بالاصل اى باصالة عدم جعل الشارع الحرمة الذاتية فى هذا المورد لانه لما كان بعض الموارد
واجب العمل وهو ما يشترط بقينه فلا وبعضها غير ثابت فيه ذلك فكل مورد شك فيه فيدفع
احتمال كونه محرما واثبات بالاصل واما احتمال كونه حرمته من جهة التشريع المصطلح فالمحرم العمل به
من جهة رجاء ان يكون ذلك هو الطريق المنصوب من قبل الشارع لا اشكال فى عدم حرمته لعدم
منافاته بالاحتياط واما احتمال كون حرمته من جهة استلزامه حرمة المخالفة للاصول المعتبرة من
دون حجة شرعية فكذلك لا اشكال فى عدم المنافاة لان اصالات الاصول اما نافية للتكليف كاصالة
البراءة وغيرها او مثبتة له فان كانت اما النافية منها فلا منافاة ايضا ومع ذلك لا منافاة بينهما لان
الاباحة بالذات لا ينافى الوجوب بالعرض كما ان المنافيات الاصلية قد يكون واجبة من جهة كونها
مقدمة للواجب واما الاصول المثبتة كاستصحابات الوجوب والاحتياط ايضا اما لا
ستصحابات فقد سقط عن درجة الاعتبار لما مر من العلم الاجمالى بعدم ثبوت التكليف فى بعض
الموارد وجوبا بمعنى انا نعلم اجمالا ان المورد الشرعى جرى الاستصحابات الوجودية المثبتة للتكليف
ليست باقية فى حال الطلب بعض تلك الموارد لا حكم فيه قطعا فبعد وجود هذا العلم الاجمالى لا عبرة بتلك
الاستصحابات واما الاحتياط فهو موافق له عاما وهو العمل بالاحتياط ولا اشكال فيه فقد يكون
الاحتياط فى المسئلة الاصولية معارضا بالاحتياط فى المسئلة الفرعية كما ان الاحتياط فى المسئلة
الاصولية يقتضى الاخذ بالشهرة وقد فرض انعقادها بعدم وجوب السورة فى الصلوة فمقتضى
الاحتياط فى المسئلة الفرعية وهو قراءة السورة فيها مع انها تخالف لمؤدى الشهرة مثلا قلنا ان الحق
فى هذا المقام تقديم الاحتياط فى المسئلة الاصولية على الاحتياط فى المسئلة الفرعية لان الاصول
دليل الفقه فبعد الاحتياط فى الاصول لا يبقى محل للاحتياط فى الفروع لانه من قبيل المزيل والمزال

فبعد ان قلنا باخذ الشهرة وجعله طريقا مجعولا من قبل الشارع لابد من الاخذ بمراده في الفقه قبل التخيير بالاخذ وتفصيل الكلام في هذا المقام سيجي انشاء الله في مسئلة الاختلاف في تقديم النص المانع على الممنوع او بالعكس فان قلت ان العمل بالاحتياط في الطريق قد يوجب العسر كما قلنا بلزومه على تقديم الاحتياط في المسائل الفرعية وقد عرفت ان الاحتياط منفي في الشريعة بالكتاب والسنة قلنا انه مسلم لقلة الموارد المحتملة التي لابد من العمل بالاحتياط فيها واما الموارد المظنونة فلا احتياط فيها لانه يوخذ بها من دون احتياط وانما الاحتياط في الموارد المحتملة التي هي قليلة جدا ولئن سلمنا جميع المقدمات المتقدمة بان نقول بوجود العلم الاجمالي بالطريق المخصوص المنصوب من قبل الشارع ونقول بوجوده فيما بين الامارات الموجودة في ايدينا الآن ونقول ايضا بعدم القدر المتيقن وبعدم لزوم الاحتياط ولكن ينتج تلك المقدمة ليست الا ما اخترناه من جواز العمل بالظن في المسائل الاصولية والفرعية من دون فرق بينهما لما ذكره المستدل من اختصاص جواز العمل به في المسائل الاصولية فقط اي في تعيين الطرق المنصوبة من قبل الشارع المعلوم وجودها اجمالا فيما بين الامارات وذلك لانا نقول ان مراد القائل بوجود الطرق المنصوبة هل هو كونها مجعولة مطلقا حتى في صورة الانفتاح ايضا او يقول باختصاصه بصورة الانسداد فقط فان كان مقصوده هو الاول ف

فنقول انه لا اشكال في كون الطرق المنصوبة في عرض الواقع بمعنى ان الشخص مكلف بين العمل بالواقع وبين العمل بمودى تلك الطرق المنصوبة في عرض الواقع لانه لا معنى لرفع الشارع اليد عن الواقع مع امكان تحصيل العلم الوجداني به لما قدمنا في صدر المسئلة ان العلم حجة من اي سبب حصل حتى من الجفر والرمل والنوم والقياس وغير ذلك والحاصل لاريب في حجية العلم مطلقا فعلى هذا تكون الطرق المنصوبة في عرض الواقع وانما جعل الشارع تلك الطرق من باب التفضل والتوسع على المخلوقات فتكون طريق الامتثال اثنان احدهما الواقع وثانيهما الطرق المنصوبة فللمكلف ان يختار ايهما شاء في مقام الامتثال هذا اذا تمكن من كليهما والا فتعين في حقه ما هو متمكن منه كما هو القاعدة في الواجبات التخييرية مثلا اذا تمكن المكلف من جميع الخصال الثلث فتخير في الامتثال بايهما شاء وان لم

يتمكن

لم يتمكن الا من واحد منهما فتعين في حقه العمل به وما نحن فيه ايضا من هذا القبيل فاذا تمكن من الواقع ومن الطريق المنصوب فله اختيار ما شاء منهما والا فتعين عليه ما تمكن منهما من الواقع او الطريق المنصوب فاذا لم يتمكن منهما معا فاما ظن كل منهما مقامهما اي فلو تحصل الظن بالحكم الواقعي او الطريق المنصوب وهذا هو المطلوب ولذا قلنا بعدم تسليم مقدمات الانسداد المجوزة للعمل بالظن لا فرق بين العمل بالظن في المسئلة الاصولية او الفرعية وبما ذكرنا ظهر بطلان ما ذكره هذا القائل من رجوع القطعيين الى قطع واحد بمعنى ان الشارع طلب منا الاحكام الواقعية لكن من هذا الطريق المنصوب بل عرفت ان المطلوب هو الواقع سواء كان الوصول اليه بالعلم الوجداني او الشرعي الذي هو الطريق المذكور وكان وجه شبهة هولاء اي الذين قالوا باعمال الظن في تعيين الطريق المنصوب فقط لا الواقع لانهم جعلوا الطريق في مقابل العلم بالواقع بمعنى انهم قالوا ان الواقع الاولي هو المطلوب للشارع ولكن له طريقان للامتثال احدهما العلم بالواقع وثانيهما تلك الطرق المنصوبة كالخبر الواحد والاجماع مثلا فان تمكن المكلف عن العلم بالواقع فهو مخير بين الامتثال بالعلم الوجداني وبين الامتثال بهذه الطرق المنصوبة فان علمنا تلك الطرق تفصيلا فاذا انسد باب العلم الوجداني بالاحكام الواقعية انحصر طريق الامتثال بالطرق المنصوبة فان علمنا تلك الطرق تفصيلا فيها والا فلابد من تعيينها بالظن ولكن الاشكال انما هو في ذلك بل التحقيق ان الواقع على قسمين اولي وثانوي فالعلم الوجداني طريق الى الواقع الاولي والعلم بالطرق طريق الى الواقع الثانوي الذي هو مودى تلك الطرق ووجه كون مودييهما واقعيا ثانويا واضح لامكان تخلف مودييهما عن الواقع والشارع المقدس انما جعل تلك الطرق طريقا للامتثال من جهة التفضل والتوسعة على العباد لئلا يتضيق عليهم الامر فالشخص المكلف مخير بين الامتثالين لكونه من قبيل الواجبات التخييرية كما في خصال هذا في صورة العلم بهما واما اذا انحصر العلم بواحد منهما فقط دون الاخر تعين العمل بهذا المعلوم فقط كما هو المتبادر في الواجبات التخييرية كما في خصال الكفارة مثلا فان المكلف اذا تمكن من كل واحد من الخصال الثلاث فهو مخير في مقام العمل في

الامتثال بايهما شاء فان لم يتمكن الا من احدهما فهو متعين في حقه واذا فرضنا انسداد باب العلم بكل من
العلمين اي العلم بالواقع والعلم بالطرق المنصوبة فهو يحكم في اعمال الظن في مقام كل واحد من العلمين لان
الظن قائم مقام العلم عند عدمه فان شاء يعين الواقع بالظن وان شاء يعين الطريق به ويعمل بمؤداه
سواء كان مؤداه منطوما ام لا هذا كله فيما اذا ادعى منصوبية الطريق مطلقا حتى في صورة انفتاح
باب العلم واما اذا كان مقصوده منصوبية الطرق في صورة الانسداد باب العلم ثم نقول ان جعله
الطريق المذكور يتصور على وجهين احدهما ان يكون جعلها بطريق الانحصار بان يقول مثلا
في صورة الانقطاع اليد عن العلم ان خبر العادل هو الطريق المتبع في حقكم ولا لكم التجاوز عنه
مثلا وثانيهما ان يكون بطريق الانحصار بان يجعل طريقا واحدا من خبر العدل او غيره
من الامارات ويكون ساكتا عن غيره نفيا واثباتا فهذا الثاني يرجع الى الاول ايضا بالاخرة بالـ
عمال الاصول العدمية كاصالة الحرمة المظنة فان القدر الثابت الخارج عن تحت هذا الاصل
هو العمل بالظن الحاصل من مؤدى هذا الطريق الثابت كونه مجعولا واما غيره فلم يثبت جوازا لعمل
بمؤديه الظني فهو باق تحت الاصل الاول كاصالة عدم الجعل وغيرها من الاصول العدمية التي
يمكن جريانها في هذا المقام فنبسط الكلام اولا في القسم الثاني ونقول ان من البديهي ان الشارع
بعد جعل تلك الطرق تفصيلا لاصحاب في صورة الانسداد لم يرفع يده عن الواقع بل التكليف الثابت
بالواقع باق في محله والحضار طريق العاملين بتلك الطرق تفصيلا كاصحاب الائمة عليهم السلام مثل
داود بن فرقد الذي خرج في حقه التوقيع عن صاحب الزمان صلوات الله وسلامه عليه حيث
سئل عن ماخذ معالم ديننا بعد انقطاع ايدينا عن ذيلكم الشريف قال عليه السلام ارجعوا الى رواة
حديثنا الخ فان هؤلاء عاملون بالطرق المنصوبة مثلا انما هو من جهة ان الامتثال العلمي مقدم
على الامتثال الظني والاحتمالي فطريق الامتثال لهم منحصر على العمل بتلك الطرق من حيث كونهم
عالمين منه الان الواقع في حقهم ان ما اداه اليه تلك الطرق بان يكون الواقع متعبدا بمعنى
ان يكون الواقع مقصودا للشارع اي من هذا الطريق المنصوب بحيث لو صادف الواقع بعينه لم

يجز

لم يجز في حقهم نعم لو ثبت ذلك لكان كلامهم صحيحا ولكن الاشكال في ثبوت ذلك بل اثبات ذلك دون
خرط القتاد وتوضيح ذلك ان الصور على قسمين منها ما هو قيد للامتثال ومنها ما هو
قيد للمراد والمقصود كما في مثل قولك اعتق رقبة واعتق مؤمنة فان قيد المؤمنة قيد للمراد بمعنى
انه كاشف عن ان المراد من الرقبة المكلفة في قولك اعتق رقبة هو الرقبة المقيدة فكانهم تخيلوا
ان المراد في المقام من قبيل الثاني وليس كذلك بل ليس الا من قبيل الاول بمعنى ان القيد اي
قيد الواقع بتلك الطرق من قبيل قيد الامتثال والاطاعة بمعنى ان طريق الامتثال في حق
العاملين بالطريق منحصر على العمل بمؤدى تلك الطرق من جهة تقدم الامتثال العلمي على الامتثال
الظني واما غير الظني العاملين بتلك الطرق تفصيلا كامثال اهل زماننا فبعد فرض بقاء التكاليف
الواقعية في عالم الثابتة فهم مخيرون في العمل بالظن في تعيين الواقع او الطرق لعدم اولوية احدهما
على الاخر ان لم ندع اولوية الاول لعدم الفرق بين المقامين لان العلم الاجمالي كما هو موجود في
وجود الطرق المجعولة كذلك موجود في بقاء التكاليف الواقعية في عالم الثابتة حد ذاتها اذا انما
المانع من التكليف انما هو العلم بها اجمالا فاذا كان التكليف هو العمل بالظن المطلق في تعيين كل واحد
منهما لا اولوية لاحدهما على الاخر فانهما على حد سواء فعلى المكلف اختيار ما شاء منهما واما
القسم الاول اعني صورة الانحصار فالكلام فيه في خصوص العاملين بالطرق مثل الكلام
في القسم السابق في كون العمل بها متعينا في حقهم من جهة تقديم الامتثال العلمي على الامتثال الظني
ووجه التعيين هو انحصار طريق الامتثال في حقهم على العلم واما غير العاملين كامثال اهل
زماننا الآن الذين انسد باب معرفة الطرق عليهم فنقول ان اخبار الشارع ببعض الامارات
بالصدور دون غيره اما من جهة كون ذلك البعض اشد مطابقة للواقع من الامارات الاخر
لكثرة مخالفتها له او من جهة كون ذلك البعض ذا مصلحة فائقة على مفسدة فيها بخلاف الاخر
فلا بد من تعيين الطريق المنصوب بتلك الامارات المذكورة من الشهرة والاجماع وغير ذلك

مثلا فاي اولوية للطريق حتى يتمسك في تعيينه بتلك الامارات دون الواقع والحاصل انه اذا كان البناء
على تعيين الطرق بتلك الامارات المذكورة قلنا ان تعيين الواقع بها ايضا من دون تفاوت
فاختصاص الطريق بالتعيين بها دون الواقع تحكم صرف ظهر من ملاحظة ما ذكرنا ان قوله
برجوع العلمين الى علم واحد مما لا معنى له كما عرفت لعدم دفع الشارع اليد عن الواقع بالمرة والعجب من
هذا الفاضل انه قال في المقام برجوع العلمين الى علم واحد بمعنى انا نعلم ان مطلوب الشارع هو الواقع
مع انه قال في مسئلة الاجزاء بعدم الاجزاء في الاوامر الظاهرية بمعنى انه بعد انكشاف الخلاف لا بد
من اتيان المامور به ثانيا وقد عرفت ان مقتضى كلامه هذا هو القول بالاجزاء لان تلك الاوامر
واقعية التي لا بد من القول بالاجزاء فيها فان قلت ان ما ادعيت من عدم اعمال الظن في الطريق
ودليلنا على اعماله في الاول غير مسلم بل الترجيح للاول لان العمل بالظن في طريق عمل بالظن في الامتثال
الظاهري والواقعي لان الغرض افادة الطريق للظن بالواقع ايضا بخلاف غير ما ظن طريقيته فانه
ظن بالواقع وليس ظننا بتحقق الامتثال الظاهري بل الامتثال الظاهري مشكوك او موهوم بحسب
احتمال اعتبار ذلك الظن قلنا اولا هذا خروج عن الفرض لان مبنى الاستدلال التقدم على وجوب
العمل بالظن في الطريق وان لم يكن الطريق مفيدا للظن الحاصل ان ما ذكرت هو جمع القولين و
هو ليس بموافق على ذلك بل مقتضى استدلاله لما ذكر هو كون الطريق مظنون الطريقية سواء
حصل منه الظن بالواقع ام لا وثانيا انه ذلك على فرض التسليم ليس كلية بل في بعض الموارد يكون
الظن بالواقع اقوى واشد من الظن بالطريق المفيد للظن بالواقع وان كان الثاني مفيد للظنين
دون غيرها الاول بل هو ظن واحد فقط بان نفرض ان الظن بالواقع ظن متاخم بالعلم بخلاف
الظن للطريق المفيد للظن بالواقع لكونهما في غاية الضعف مثلا كما في مسئلة النوم الثاني في شهر
رمضان على المجنب فانه قد انعقدت الشهرة على وجوب الكفارة على هذا الشخص فان الظن الحاصل
من الشهرة في هذا المقام في غاية القوة فان فرض في المقام خبر ضعيف مفيد للظن بالواقع ايضا على

فرض

اصلادهم

على هذا الشخص فرض كون الخبر مظنون الطريقية ولا اشكال في تقديم هذا الظن على الظنين الآخرين
فان قلت نحن نرى انه اذا عين الشارع طريقا للواقع عند انسداد باب العلم بالواقع ثم انسداد
باب العلم بذلك الطريق كان البناء على العمل بالظن في الطريق دون نفس الواقع الا ترى
ان المقلد يعمل بالظن في تعيين المجتهد بالاعلمية وغيره بمعنى انه يعمل بالظن في تشخيص
الاعلم من غيره لا في نفس الحكم الواقعي بان يظن بالواقع من الكتب الفقهية مثلا وكذا القاضي
يعمل بالظن في تحصيل الطرق المنصوبة لقطع المرافعات لا في تحصيل الحق الواقعي بين المتخاصمين صح
بان يحصل الظن بالواقع منه من ملاحظة اطراف كلمات المتخاصمين وتشخيص المدعي اعم من
المنكر مثلا من دون حاجة على معرفة المدعي من المنكر على تحصيل الطرق المنصوبة مثلا قلنا
فرق واضح بين ما نحن فيه وبين المثالين المذكورين وقياس ما نحن فيه عليهما قياس مع الفارق
اولا ان مسئلة عمل العامل بالظن في الطريق المذكور وكذا المقلد مغايرة لمسئلتنا من جهة ان
ان الشارع لم يلاحظ الواقع في نصب الطريق في خصوص المتخاصمين واعرض عنه وجعل
مدار قطع الخصومة التعبدية مثل الاقرار والبينة والنكول والقرعة وشبههما بخلاف
الطرق المنصوبة للمجتهد على الاحكام الواقعية فان الظاهر ان مبناها على الكشف الناشئ عن
الواقع وثانيا انه تحصيل المقلد الظن بالواقع من ملاحظة الكتب الفقهية منهي عنه كالعمل
بالقياس واضرابه لان الشارع امر من لم يبلغ مرتبة الاجتهاد ونفوت في قدرة الاستنباط ان
يربط رقبته بالتقليد واوجب عليه اخذ قول المجتهد من دون دليل ونهي عن تحصيل الظن با
الواقع من الكتب المذكورة بخلاف المجتهد فانه مامور بالاستنباط من الادلة وثالثا ان الظنون
الحاصلة للمقلد والقاضي في المثالين بالنسبة الى الواقع غير مضبوطة لكثرة المخالفة للواقع بخلاف
ظنوننا المعولة في تعيين الطريق فانها حاصلة من امارات منضبطة غالبا هي غالب المطابقة
فتم جيدا وانما الكلام في الايراد الوارد على صاحب الفصول اعلى الله درجته وارد على صاحب
الضوابط طاب ثراه على ما نقل عنه الاستاد دام ظله بانه ابي القول بحجية الظن في المسئلة الاصولية

فقط بانه خرق للاجماع المركب فتوهم ذلك ان كل من قال بحجية الظن قال بها في المسئلة الفرعية
وعمّم بعضهم بها و بالاصولية كما هو المختار ولم يقل احد بحجية الظن في المسئلة الاصولية فقط
فالقول بها كما ادعاه المستدل خرق لذلك الاجماع المركب المذكور وفيه انه لا معنى للاجماع في امثال
المقام لوجهين احدهما ان المسئلة من جملة المسائل التي ليس مدركها الا العقل والاجماع في
امثالها لا يعتنى به بعد حكم العقل بخلافه وثانيهما ان المسئلة من جملة المسائل المستحدثة التي ليس
لها عنوان في عصر المعصوم ثم لا معنى لانعقاد الاجماع على مذهب لعدم البنية على مثل ذلك وذلك
للاجماع طرائق ثلاث احدها الاجماع على مذاق القدماء وثانيها الاجماع على مذاق الشيخ وهو الاجماع
اللطفي وثالثها الاجماع الذي اختاره المتأخرون من الاصحاب واما الاجماع على مذهب القدماء
فلا معنى له في المقام لاشتراطهم دخول شخص المعصوم في المجمعين ولذا قال صاحب المعالم الحق امتناع
الاطلاع على الاجماع في امثال زماننا على طريق النقل في البديهي عدم حصر له في المسائل المستحدثة
واما الاجماع اللطفي فقد عرفت عدم الدليل على اعتباره واما الاجماع الحدسي فلعدم امكان الحدس
في هذا الزمان لان مبنى الحدس هو العلم الاجمالي من احوال التبعة على احوال المتبوع وهو لا يتحقق
في الزمان المقارب لعصر الامام ع حتى يحصل الحدس من احوال التبعة والصحابة على حال التابع
بخلاف زماننا فانه لا يمكن العلم فيه من احوال اهل الزمان ومن اتفاقهم العلم برضاء الامام عليه السلام
على ما اجمعوا عليه اهل هذا الزمان نعم يتم ذلك على مذاق العامة حيث اعتبروا في الاجماع اتفاق اهل
عصر من الاعصار على امر من الامور الدينية من دون اعتبار احوال شخص الامام عليه السلام على
المجمعين من غير حاجة الى اعتبار الكشف عن رضايه نعم يتم ذلك على مذاق من قال انه لو راى شخص الامام
عليه السلام في زمان غيبته الكبرى وسئل عن المسئلة لكن يجاوز من انه لو ادعى رؤية الامام ع ان
يكذبوه في دعويه فله ان يورد المسئلة في صورة الاجماع خوفا من التكذيب وقد عرفت في مبحث الاجماع
ان هذا لا يتفق الا على الاوحدي من الناس كما يدعى هذه الطريقة وهو سيدنا الطباطبائي
بحر العلوم اعلى الله درجته الثاني من الوجوه التي ذكرها القائلون بحجية الظن في الطريق ما ذكره

مولينا الشيخ

مولينا الشيخ محمد تقي في الحاشية حيث قال لا ريب في كوننا مكلفين بالاحكام الشرعية ولم يسقط منا
التكليف بالاحكام الشرعية في الجملة وان الواجب علينا اولا هو تحصيل العلم بتفريغ الذمة عن
العقاب لان مقصود عامة المكلفين من الامتثال بالاوامر الله سبحانه وتعالى هو تفريغ الذمة
عن العقاب المترتب على ترك الاوامر نعم بعض الاوحدي من الناس ليس مقصودهم من الاطاعة
والامتثال الا من جهة كونه سبحانه اهلا للاطاعة والامتثال كما هو شأن الائمة صلوات
الله عليهم وبعض من الصلحاء الكاملين من العباد لا لاجل تحصيل الثواب الموجب لدخول
الجنة ولا لاجل الخوف عن العقاب كما هو مقصود عامة المكلفين عن الامتثال بالاوامر
وهذا هو اعلى جميع المراتب والحاصل ان العقل حاكم بعد ثبوت الاحكام الواقعية بوجوب
تحصيل تفريغ الذمة عن العقاب ثم ان تحصيل العلم بطريق التفريغ سواء كان ذلك من احراز
احراز الواقع او من جهة احراز الامارة التي قام الدليل على اعتبارها فان تمكن من كل منهما
بطريق العلم فهو مخير في الامتثال وان لم يتمكن الا من احدهما فيتعين في حقه ذلك واما انسداد
باب العلم بكليهما فلا بد حينئذ من تحصيل التفريغ بالظن اذ هو الاقرب الى العلم فيتعين الاخذ به
عند التنزل عن العلم وح لما كان الظن بالواقع غير مستلزم لحصول التفريغ لان الظن بالواقع
قد يحصل مع العلم بعدم حصول الفراغ بالعمل على مقتضى هذا الظن بالواقع كما لو ظن من
القياس بالواقع وقد يحصل الظن بالواقع مع كون الفراغ موهوما كما لو ظن بالواقع من امارة
ضعيفة مثلا وقد يجتمعان اي الظن بالواقع مع الظن بحصول الفراغ بخلاف الظن بالامارة
بكونه طريقا مجعولا فانه لا اشكال ح في حصول الفراغ عند العمل بتلك الامارة التي قد ظن
كونها من الامارة التي اعتبرها الشارع لان يؤخذ بها والعمل بمؤداها مستلزم لحصول الفراغ
فلو ظن بلا اشكال فيتعين الاخذ بذلك الطرق المظنونة لا غيره فيه بعد ان سلمنا كون
حكم العقل بوجوب الامتثال هو تحصيل تفريغ الذمة كما عرفت انه مقصود اغلب الناس في مقام
الامتثال بالاوامر الله وان صرح بعض من الاعلام بعدم صحة العبادة على هذا التقدير كما نسب

في الوجه الا انه لا مجال لانكاران اغلب عادات الناس من هذا القبيل ولو لم يكن خوف العقاب لما امتثلوا الاوامر ابدا وهكذا من النواهي اما في صورة العلم بتحصيل تفريغ الذمة فلا كلام فيها وانما الكلام في صورة قيام الظن مقام العلم وقد عرفت ان المستدل قد ابدأ الفرق بين الظن بالواقع وبينه بالامارة المجعولة وادعى الاستلزام في الثاني ومنعه في الاول لكن نقول ان المقصود من العمل بالظن وقيامه مقام العلم هل العلم به قبل اثبات اعتبار الظن او بعده اي بعد قيام الدليل على اعتبار الظن فان كان المقصود هو الاول قلنا لا فرق بين الظن بالواقع وبين الظن بالامارة في عدم الاستلزام اي في عدم استلزام العمل بالظن حصول الظن بفراغ الذمة لقيام الاحتمالات الثلثة التي ذكرها المستدل في صورة العمل بالظن بالواقع في صورة العمل بالظن بالطريق ايضا لانه قد يحصل الظن بالطريق مع القطع بعدم فراغ الذمة بالعمل به كما اذا حصل الظن بالطريق من القياس واضرابه وقد يحصل الظن به مع احتمال حصول فراغ الذمة بالعمل به كما اذا حصل الظن من الامارة الضعيفة مثلا وقد يجتمعان كما عرفت في الصورة السابقة والحاصل انه لا فرق بينهما في عدم الاستلزام قبل اثبات اعتبار الظن وقبل اقامة الدليل على اعتبار الظن مطلقا واما ان كان المقصود هو الثاني اي بعد قيام الدليل على اعتبار الظن مطلقا وبعد اثبات كون نتيجة الانسداد هو المطلقة لا مهملة بان يثبت حجية الظنون مطلقا فلا فرق بين العمل بالظن الواقعي وبين العمل بالظن الاماراتي في حصول الفراغ من كل منهما بلا اشكال فابداء الفارق بينهما في هذه الصورة تحكم صرف فتامل جيدا وكان منشأ الشبهة ان المستدل لم يتعقل ان الواقع من حيث هو ليس مطلوبا للشارع المقدس بل اراد الواقع من طرق الامتثال التي حكم العقل في مقام الامتثال بها وامضاها اي امضى تلك الطرق المقررة عند العقلاء في مقام الامتثال كما يظهر ذلك من طي كلماته على ما قاله الاستاد دام ظله وقال هذا الكلام يرجع الى ادعاء العلم الاجمالي وارجاع العلمين الى علم واحد بعنوان الواقع حيث لا يكون مرادا من الطرق المخصوصة المجعولة وقد عرفت الجواب عنه

عنه في مقام رد احتجاج صاحب الفصول لطاب ثراهما وانه تخيل ان احراز الواقع من الظنون المطلقة من اي ظن كان من الظنون صوهوت بلا اشكال بخلاف العمل بالامارات التي قام الدليل على اعتبارها من الخبر والاجماع مثلا فان احراز فراغ الذمة بها مظنون ظنا قويا ولذا قال بوجوب العمل بالامارات عند انسداد باب العلم بالواقع بمعنى لابد ان يؤخذ الامارات المظنونة الاعتبار ولا يخفى عليك عدم اعتناء التفاوت بينهما في تحصيل فراغ الذمة لان اثبات اعتبار تلك الامارة لابد ان يكون بتلك الظنون المطلقة لا يبقى مجال للتفرقة بين احراز احراز الواقع بها وبين اثبات اعتبار الامارات المذكورة في كون كل منهما موهونا وضعيفا هذا تمام الكلام في الوجه الثاني الذي تمسك به صاحب الحاشية واما الوجوه الاخر من الوجوه الدالة على اعتبار الظن في الطريق فسيجيء في تضاعيف الكلام بعد ذلك ان شاء الله كما سيجيء تفصيل الكلام في ادلة القائلين بحجية الظن في المسائل الفرعية فقط مع ادلة القائلين بالتعميم على الاصولية والفرعية **الامر الثاني** في ان نتيجة قضية الانسداد هل هي قضية مطلقة او مهملة ومنشأ النزاع في ذلك هو النزاع الواقع في ان العقل هل هو مدرك او حاكم بمعنى ان العقل حاكم ومنشأ مستقل او كاشف عن الاحكام التي انشاها الشارع فمن قال بكونه حاكما مستقلا قال بكون النتيجة لقضية الانسداد مطلقة ومن قال بكونه مدركا وكاشفا قال بكونها مهملة ولا يخفى عليك ان الخلاف انما هو في حكومة العقل واما ادراكه فلا خلاف فيه الا من الاخبارية حيث انكروا ادراك العقل وانحصروا بتبعية ما نص الامام عليه السلم والحاصل ان الكلام في الامر الثاني يقع في مقامات **احدها** في ان نتيجة قضية الانسداد هل هي مهملة او مطلقة **ثانيها** في انه على تقدير الاهمال هل لنا معمم لجميع المسائل اسباب الظن من الترجيح بلا مرجح او من الاجماع المركب او من غيرهما من المقدمات المعممة او لا **ثالثها** في انه على تقدير كونها مطلقة بالذات او لمقدمات المعممة التي سيجيء ذكرها يقع الكلام في كيفية اخراج الظنون المقطوع عدم اعتبارها كالظن الحاصل من القياس واضرابه من الامارات المنهي عنها على تقدير الاطلاق يشكل الامر

فى اخراج القياس وظاهر حجية الامارات انتهى لانه على لان حكم العقل لا يقبل التخصيص
ورابعها فى انه على التعدى والتسليم فكيف المحال فى اخراج الظنون التى عدم اعتبارها مظنونة
وخامسها فى انه بعد تسليم تمامية الدليل الرابع هل حجية الظن من حيث هو اذ غاية ما
يثبت منه اثبات وجوب العمل بالظن وان لم يكن حجة بل يكون العمل به من باب الاحتياط
او غير ذلك هذا هو المقامات الخمسة ولا يخفى عليك ان المراد من الاطلاق انما هو الاطلاق
بحسب الاسباب بمعنى ان من يقول بكونها مطلقة يقول بحجية الظن من اى سبب حصل فان
العقل يحكم باعتباره من اى سبب كان لان الموضوع الذى يحكم العقل بحجيته هو الظن من غير
فرق عنده بين اسبابه واما الاطلاق بحسب الموارد وهى ان الظن هل انه حجة فى المسئلة
الاصولية او الفرعية او فى الموضوعات الصرفة والمستنبطة او فى الاصول الاعتقادية
او فى المسائل المشكوكة كونها من الاصولية او الفروعية او الكلامية كمسئلة الاجتهاد والتقليد
فينبغى تفصيل الكلام فيه واما الاطلاق بحسب المراتب اى ان الظن هل هو حجة فى جميع مراتبه
قويا كان او ضعيفا او لا فله معنيان احدهما انه اذا كان فى مورد واحد ظن قوى وظن ضعيف
فمقتضى الاطلاق هو جواز الاخذ بالضعيف مع وجود القوى ومقتضى عدمه عدم جواز ذلك
بل لا بد اولا من تحصيل الظن القوى فان لم يمكن ذلك فالعمل بالضعيف وهذا لم يلتزم به احد
لانه مستلزم للعسر والحرج لانه على هذا لا بد فى كل مسئلة مسئلة اولا من تحصيل العلم فان لم
يمكن فمن تحصيل الظن فى غاية القوة والا فمن ضعيف من تلك المرتبة وهكذا منه جاء هذا
ما يوجب العسر الشديد والحرج الاكيد ولا يمكن بذلك اتمام الفقه وثانيهما انه اذا فى
الموارد المتغايرة ظن قوى وظن ضعيف مثلا اذا كان فى مسئلة الطهارة ظنا قويا وفى مسئلة
من مسائل الزكوة او الصوم ظنا ضعيفا فلا بد من اخذ القوى فى موضعه وطرح الضعيف فى
مورده والرجوع الى الاصول والاطلاق مسلم لا اشكال فيه بمعنى انه بعد حكم بحجية الظن بعد الا
نسداد لا يفرق بين الضعيف والقوى فى موردها بل لا بد فى وجوب اخذ كل منهما فى مورده وربما

منع بعضهم الاطلاق بهذا المعنى بل قال لو ابو وجوب العمل بالظنون القوية فى الموارد الفقهية
وطرح الضعيفة فى مواردها والرجوع الى الاصول لكنه كلام غير موجه لانه قد عرفت ان
العقل قد حكم بحجية موضوع الظن من غير تفاوت بين القوى وغيره لان العقل لا يحكم بشىء الا
بعد تبين جميع اطراف الموضوع والموضوع المفروض فى المقام هو الظن وقد حكم بحجية هذا الموضوع
بعد انقطاع الباب العلم من دون فرق بين القوى وغيره واعلم انه على تقدير النتيجة لقضية كون
الانسداد مطلقة يمكن منع الاطلاق فى مقامات ثلثة احدها ما ذكره بعضهم من منع الا
طلاق بحسب مراتب الظنون وقد عرفت انه حرم والحق هو الاطلاق بحسب المراتب لعدم تفاوت
فى حكم العقل بين القوى والضعيف لانه بعد منع مقدمات الانسداد من الرجوع الاحتياط
والبرائة والى الاصول بحسب اختلاف الموارد وكذا من منع الرجوع الى التقليد الى غير ذلك
مما سمعت التفصيل فيها فى مقدمات الانسداد ولا بد من العمل بالظن ضعيفا كان او قويا
لان المورد ليس فيه الا ظن ضعيف مثلا فلو لم نأخذ به فيدور الامر بين العمل بهذا الظن
الضعيف وبين العمل بالمشكوك والموهوم لان المفروض عدم بقاء شىء يعول عليه من الاحتياط
والبرائة وغير ذلك ولا شك ان العمل بهذا الظن الضعيف فى هذا المورد الذى لا يمكن تحصيل
الظن القوى اولى من العمل بالشك والوهم لكونه اقرب الى الواقع منهما بلا اشكال وبلا
شبهة وثانيها منع الاطلاق بالنسبة الى الظنون التى كانت اولى من الشك من جهة
مخالفة الواقع غالبا مثلا اخبر صادق بان هذه الظنون اغلب مخالفة للواقع ولا ريب فى
ان العقل الذى هو الحاكم بحجية الظن على الاطلاق حتى بالنسبة الى هذه الظنون وحكمه بالا
طلاق من جهة العقل من ذلك والالوية منه لم يحكم بالاطلاق بالنسبة الى هذه الظنون
بلا ريب لان حكمه بحجية الظن انما هو من جهة كونه اغلب مطابقة للواقع فاذا تنبه بعدم
مطابقة جملة من الظنون بل ما حكم بحجية هذا الصنف منه قطعا وثالثها منع الاطلاق
بالنسبة الى الظنون التى مفسدتها اكثر من مصلحتها مثلا اذا اخبر صادق منه ذلك فان

فافحكم العقل بحجية انما هو من جهة احراز المصلحة الواقعية فاذا فهم العقل ان تلك الظنون
التي معتمدة له بحكم بحجيتها ايضا والحاصل انه يمكن الاطلاق من جهاتين الحجة واما الجهة
الاولى فقد عرفت انها ثبتت بثانية اما المقام الاول فنقول ان العقل فيما نحن فيه هل كان حين يرتب
عليه كون النتيجة مطلقة او كاشفة حتى تكون مهملة وهو الحق الاول ومعنى حكومة العقل
هنا ما ذكره صاحب الوافية وتبعه السيد الكاظمي في شرحها من انه من جملة المستقلات العقلية
حكم العقل بثالث بعد انضمام احد شيئين الى الاخر كما لو قال الشارع بوجوب الانظار في عدة
نواسخ وقال ايضا كلما انظرت فصمت فان العقل بعد ملاحظة الخطابين يحكم بصحة بعنوان
الاستقلال على وجوب القصر في ادبعة فراسخ وكذا الكلام في دلالة الاشارة في الايتين
فان العقل بعد ملاحظة الايتين يحكم بان مراد الشارع كون اقل الحمل ستة اشهر وكذا مقدمة
الواجب على القول بالوجوب فانه بعد ملاحظة وجوب ذي المقدمة يحكم بوجوبها ايضا وما
يمكن فيه ايضا من هذا القبيل فان العقل بعد ملاحظة المقدمات المذكورة لدليل الانسداد نحن فيه
يحكم بعنوان الاستقلال بحجية الظن واعتباره في نظر الشارع بعنوان الاطلاق فانه يعلل
ان لاحظ بعد فرض الانسداد عدم جواز الرجوع الى البراءة والاحتياط كليا وجزئيا والى
الاصول المختلفة بحسب المقامات الى غير ذلك من المقدمات يحكم بحجية الظن مطلقا واما كونه
كاشفا فلا معنى له اما اولا فلان الاصل ... لان الكاشفية محتاجة الى جعل الشارع بعض الامارات
حجة حتى يكون العقل كاشفا عما جعله في الواقع وذلك ينفيه الاصل قطعا واما ثانيا فلانه لا
دليل الى الجعل لا من الكتاب والسنة ولا من العقل اما الاولان فلا دلالة فيهما على جعل الشارع
شيئا من الامارات لعدم آية او رواية ولو ضعيفة دالة على ذلك واما الثالث الذي
هو العقل فلان العقل يحكم به لو لم يكن طريق متعارف بين الناس وقد عرفت ان الطريق
المتعارف من لدن زمن ... ادم عليه السلام الى زمان الخاتم صلى الله عليه وآله موجود وهو العمل على نعته بعد
وجوده وبالظن عند انقطاع اليد عنه وهذا طريق معروف متداول فيما بينهم مع وجود
ذلك

ذلك لا حكم للعقل بالجعل ابدا واما ثالثا فلانه لا يمكن تعقل الكشف في المقام لانه يحتاج
الى جعل شيء من الظن حجة ولو بعنوان الاجمال حتى يكون العقل كاشفا عما جعله ذلك غير
معلوم لاحتمال ان يجعل الشارع شيئا من الظنون معتبرة وحجة حتى يكون العقل كاشفا عنه
بل يجعل بعض الامارات في مقابل الظن تعبدا كما هو ... في بعض المقامات كالموضوعات و
الاحكام كاليد وسوق المسلمين والبينة وقاعدة حمل فعل المسلم على الصحة الى غير ذلك في
مقابل الظن فعلى هذا الاحتمال لا معنى للكشف لاحتمال عدم ما يكشف عنه اصلا واما المقام
الثاني ان بعد تسليم كون نتيجة دليل الانسداد القضية المهملة كما هو مذهب جماعة
منهم بل يكون في المقام شيء لو انضم اليها لصارت مطلقة حاصلة لجميع الامارات الموجبة
للظن اما لا فنقول بان القائلين بذلك قد ذكروا امورا تغني ... بالمقدمات المعممة اولها
الترجيح بلا مرجح بمعنى ان العمل ببعض الظنون مستلزم للترجيح من دون مرجح وهو باطل ثانيها
اولها عدم كفاية بعض الظنون فانه لو بنينا على اعتبار الظنون واهمال بعضها للزم
عدم تمامية الفقه بالاكتفاء بالبعض وهذا موجب للتعميم ثالثها قاعدة الاشتغال
فانه اذا ثبت وجوب العمل ببعض الظنون مع عدم معلومية هذا البعض فيجب العمل بالكل
نظرا الى لزوم تحصيل البراءة اليقينية ورابعها ان العمل ببعض الظنون واختصاص
الحجية بالبعض موجب لخرق الاجماع المركب اذ كل من قال بالحجية لم يفرق بين الاحاد
الغير المعلوم عدم اعتبارها وكل من لم يقل بها فهو ايضا كذلك والتبعيض بناء على القولين
وخامسها بناء العقلاء على عدم الفرق بينها هذا بحسب الاجمال واما التفصيل منها
فنقول اما الاول وهو قاعدة الترجيح بلا مرجح المقتضية للاطلاق والكلية فلعدم
الفرق بين الامارات الموجبة للظن وليس في المقام ما يوجب الترجيح الا امور ثلثة
موهومية الاعتبار بل المعلوم عدمه اولها وجود العقد والمتيقن وثانيها
وجود الاقربية وثالثها وجود الظنون المظنونة الاعتبار والمقدمة على الظنون

المظنونة الاعتبار المقدمة على الظنون المشكوكة الاعتبار والموهومة الاعتبار اما
الاول فهو على قسمين اذ المراد اما القدر المتيقن الحقيقي او الاضافي اما القسم الاول فلان
من جملة الامارات الخبر المقيد بالقيود التي ذكرناها سابقا مع بعض اخر من العدالة وكونه
متبولا عند الاصحاب وغير ذلك وهذا وان كان هو القدر المتيقن الذي هو يوجب الرجح
بعينه منع وجوده فان مثل هذا الخبر الموصوف بالاوصاف الموقوع وان كان موجودا بحسب
المفهوم لكن ليس له مصداق في الخارج اذ من جملة الشرائط العدالة وطريق ثبوتها احد
الامور الثلثة العلم الحاصل في زماننا من الاخبار والممارسة او الاستفاضة او البينة
اما انتفاء الاول فواضح وكذا الاخير ودعوى كفاية الكتابة في حصول البينة الشرعية
في القدر المتيقن واما انتفاء الثاني فلان الخبر عن حال الرواة المطلعين على احوالهم اقل قليل لا
يبلغ الى حد الاستفاضة قطعا على ما سمعته بخصوص امثال النجاشي والكشي ولو سلمنا ثبوت
العدالة لكنا نقول ان المشكل هو تمييز المشتركات بعضهم من بعض فلا يعلم ان من ثبت عدالته من
هو مثل انه يثبت عدالة زرارة فلا يدرى هل هو زرارة بن اعين او غيره ممن يسمى بهذا الاسم
غاية الامر حصول الظن بذلك من جهة او الكلام فان قلت اشتراط العلم في المشتركات ممنوع لكفاية
الظن في علم الرجال اجماعا قلت اولا نمنع الاجماع وثانيا ان هذا الاجماع ان لوحظ وتقدم على الاجماعات
المتقدمة على بعض الامارات المخصوصة مع انكار الخصم اياها ممنوعة اذ لا يمكن القدح فيها كذا يمكن
هنا لتعدد جهة الاجماع في هذا المقام حيث انهم اختلفوا في ان نقل الخبر هل هو من باب الرواية
حتى يكفي العدل الواحد او من باب الشهادة حتى يجب التعدد وعلى هذا كيف يدعى الاجماع ويتمسك به في
المقام مع انا في التمسك بالاجماع في المقام ونحوه من الضعف مع ما مر من منع الاعتبار به في المسائل
المستحدثة والعقلية وثالثا ان هذا الاجماع اجماع منقول لا يلتفت اليه غاية الامر منع الظن
بكفاية الظن في علم الرجال وحجية الظن الحاصل من الاجماع المنقول من اقسام الظن الذي كلامنا فيه
فلم يثبت بعد مضافا الى ان هذا الخبر الموصوف بالاوصاف الستة المذكورة سابقا مما قد دل الدليل

يحصل صح

الخصوص من

الرابع

الخصوص من الكتاب والسنة والاجماع على اعتباره ولا حاجة في اثبات اعتباره الى التمسك بالدليل
والتكلم في مثل ما نحن فيه واما القسم الثاني فهو وان كان بعض الامارات المتيقن اعتبارا بالنسبة الى الاخر
كالخبر الصحيح الاعلائي بالنسبة الى الشهرة والاجماع المنقول الا ان الاعتبار بها مشروط بعدم قيام الظن
على خلافها في الموارد الفرعية بيان ذلك ان الامارات الموجبة للظن وان كان بعضها مساويا للبعض الاخر
من جهة وفوق بعض البعض الاخر كالخبر الصحيح الاعلائي والخبر الموثق لكنه اذا لوحظ بعضها بالاضافة الى
ما تحته من الامارات يعلم ان بعد ثبوت الاعتبار بمثل الشهرة والاجماع المنقول او نحو ذلك
من الامارات التي دون بالنسبة الى ما فوقها كالخبر الموثق مثلا ان المعتبر يقينا هو هذا ولكن
ذلك يتوقف على عدم قيام الظن على خلافه في المسائل الفرعية ولا ريب ان الامارات الراجحة التي
لم يقم ظن على خلافها في غاية القلة بل عديمة في الفقه واما الثاني فهو وان كان القوة والضعف مما
يحصل به الترجيح الموجب لتقديم الظن القوي على الظن الضعيف الا ان هذا بالاضافة الى المراتب
وكلامنا بالنسبة الى الاسباب وبينهما بون بعيد مع ان اعتبار ذلك اما ملاحظ في مورد واحد
او في الموارد المختلفة من اعتبار الظن القوي منهما بعد ثبوت التعارض بينهما حصل وعدم الاعتبار
بالظن الضعيف بما وجد وليس شيء منهما بشيء اما الاول فلا ريب في تقديم الظن القوي فيهما بعد
ثبوت التعارض فهو خارج عن الغرض مضافا الى انه مخالف للاجماع لان الاجماع منعقد على اعتبار
الظن الضعيف مع امكان تحصيل الاقوى منه في مورد واحد ولذا قال الفاضل القمي طاب ثراه
بجواز العمل بالمظنة مع امكان تحصيل العلم في مثل الواقعة فتأمل جيد واما الثاني فهو خلاف الاجماع
وموجب لاختلال النظام لان الواجب تحصيل الظن الاطمئناني وهو لا يحصل في اغلب الموارد
لاحتمال زيادة الظن في كل مرتبة من المراتب التي حصل بها مرتبة منه وتحصيل ذلك موجب للعسر
والحرج المنفيين في الشريعة المطهرة بالكتاب والسنة مضافا الى ما عرفت من انه بعد تسليم
المقدمات المذكورة التي من جملتها عدم الاعتبار بالاصول بدوا والامر في الغير القائم فيها الظن
بين العمل بالظن وبين العمل بالموهوم ولا ريب في ان الاول متعين مضافا الى انه بعد تسليم كون
العقل كاشفا لا حاكما العقل عند النتيجة هو الظن القوي لاحتمال وجود في جعل مطلق الظن اذ
بعد ملاحظة جعل الظن في التعبديات في مقابل الظن والاحتمال موهوما وان كانت موهومة

لا يكفي مطلق الظن القوي هنا بل كما هو محصل فكذلك مطلق الظن فتدبر **واما الثالث** وهو
ترجيح الظنون المظنونة الاعتبار على المشكوكة الاعتبار والموهومة فهو يتوجه بوجوه **منها**
ما يظهر من كلام سيد فاضل العالم سيد على طاب ثراه ومن كلام جملة من تلامذته كشريف
العلماء وغيره كصاحب الضوابط الذي هو من جملة تلامذة تلامذة شريف العلماء على ما نقل عنه
الاستاد دام ظله وهو انه بعد فرض الانسداد تكون الظنون على اقسام ثلثة مظنونة الاعتبار
مشكوكة الاعتبار وموهومة واما الظن المقطوع الاعتبار والمقطوع عدم اعتباره فخارجان عن
محل كلام لكانا لقطع المنافي للانسداد المفروض ح لا اشكال في تقديم الظنون المظنونة الاعتبار
وموهومة انه صح فرض كفاية الظن لظنون المظنونة الاعتبار في الفقه لا يجوز التعدي عنها الى
المشكوكة الاعتبار فضلا عن موهمته وكذلك الكلام في مشكوكة الاعتبار بالنسبة الى الموهومة
فحال الظنون الموهومة الاعتبار بالنسبة الى المشكوكة الاعتبار كحال العلم بالنسبة الى الظن فكما انه
لا يجوز التعدي عن العلم عند حصوله الى الظن مطلقا فكذلك لا يجوز التعدي عن العلم القسم الاول
من تلك الاقسام الثلثة اما القسم الثاني وصولا الى الثالث والسر في ذلك ان القسم الاول
اعني الظنون المظنونة الاعتبار يجمع للوصفين اعني المطابقة للواقع وكونه معتبرا في نظر الشارع
فتخلفه عن كليهما بعيد جدا يمنع ان يكون ذلك الظن المعتبر مخالفا للواقع ومخالفا لكونه معتبرا
في نظر الشارع فلو تخلف عن الواقع مثلا لا يتخلف عن كونه معتبرا في نظر الشارع غالبا فوروده
التخلف عن كليهما قليل جدا بخلاف المشكوكة الاعتبار والموهومة لعدم كونهما مجمعا للوصفين
ويورد عليه بوجوه ان هذا الكلام مبني على تقدير كون العقل كاشفا كما هو المفروض
ولذا قال لو ايكون ينتجه حاكما فانه على فرض حكومته لا يحكم الا بتقديم الظنون المظنونة الاعتبار
على الظنون المشكوكة الاعتبار والموهومة واما على تقدير كون العقل كاشفا كما هو المفروض
ولذا قال لو ايكون ينتجه قضية الانسداد مهملة لان هذا الكلام لاحتمال ان يكون المجعول في نظر
الشارع هو الظنون المشكوكة الاعتبار بل الموهومة ايضا وتكون المصلحة فيها موجودة في نظره
كما نشاهد اعتبار الشارع الاستصحاب في الموضوعات والاحكام وقاعدة الطهارة وسوق المسلمين
ويدهم مع وجود الظن على خلافها والحاصل ان ذلك تم على تقدير حكومة العقل لا على كاشفيته كما

اعتبار
هو المفروض في المقام **والثاني** ان مقتضى هذا الكلام هو التفصيل في الظنون المظنونة الا
ايضا الا جعلها حجة بعنوان ملاحظة الاطلاق بمعنى ان تلك الظنون المظنونة الاعتبار بعض
تنقسم بهذه الاقسام الثلثة المذكورة لان الظن الحاصل من الخبر مثلا مظنون الاعتبار مثلا
الا ان الظن الدال على اعتبار الخبر قد يكون مظنونة الاعتبار كالخبر الموثق مثلا وقد يكون مشكوك
الاعتبار وقد يكون موهوم الاعتبار فعلى هذا لا بد من اخذ مظنون الاعتبار في كلا
المقامين لان في احدهما فقط بان يكون المعتبر من الظنون هو الظن الحاصل من الخبر الذي قد دل
الامارة المعتبرة على اعتباره في الخبر مثلا **والثالث** ان الظاهر من كلام هذا الفاضل المنحرف على
ما بيناه في سبق ان المدار على تقدير مخالفة الواقع بان يكون مخالفة الواقع بعيدا وهذا قد
يحصل في الظنون المشكوكة او في مما يحصل من الظنون المظنونة الاعتبار كما لو قامت الشهرة العظيمة
التي كادت تبلغ حد الاجماع على شيء فان الظن الحاصل منها مشكوك الاعتبار الا ان مخالفة الواقع
في هذا الظن ابعد من مخالفة الواقع من الظن الاولى وفي الحاصل من الخبر الذي قد ظن اعتبار الظن
الحاصل منه كاخذ الظنون المظنونة الاعتبار وطرح المشكوكة منها بالمرة غير خال عن الاشكال
بل لا بد من ملاحظة بعد مخالفة الواقع في اي قسم من تلك الاقسام الثلثة حصل فلا بد من اخذه
فظهر من جميع ما ذكرنا من الايرادات الواردة على هذا التقدير انه لا ترجيح للظنون بعضها على بعض
بل جميعها على حد سواء فمن قال بحجيته لا بد ان يقول بها بالمرة في ما كان او ضعيفا ومنها ما يظهر
من كلام الفاضل النراقي في عوائده في مقام رد الانسداد لا الى ارباب الظنون المطلقة حيث استند لو اعلى
على بطلان الظن الخاص بان الظن الخاص ان كان الاخذ به والعمل عليه بلا دليل وهذا يستلزم الترجيح
بلا مرجح وهذا بديهي البطلان والا كان معه والمفروض عدمه لانا نفرض انسداد باب العلم لا معنى
لترجيح بعض الظنون على البعض بل كلها على حد سواء فلا بد من الاخذ بها جميعا واجاب الفاضل المذكور
عن هذا الايراد بانا نختار شقا ثالثا لا يلزم منه احد من المحذورين المذكورين لان الترجيح
من دون مرجح ولا الحكم بلا دليل وهو انا نختار العمل بالظنون المطلقة لظنون مظنونة الاعتبار والمشكوكة
الاعتبار ولا من هو مبينه ومراده نا من الترجيح في هذا المقام ليس الا سكون النفس الى الشيء وميله

وميله اليه لا اليقين وعدم التعدي منه الى شيء آخر حتى يقال ان التعيين لا بد من دليل معين وهو اما دليل خاص وهو مفروض العدم او دليل عام فح يرجع الى اصالة جواز العمل بالظن بعنوان الاطلاق وهو ينافي القول بالظن الخاص ولا يخفى عليك ان ميل النفس الى شيء من بين الاشياء من جملة المرجحات الى اختياره لذلك الشيء فلا يلزم الترجيح من دون مرجح بل ترجيح مع المرجح وهو ما ذكرنا من سكون النفس اليه وميله عليه وقال في الحاشية بعد جملة من الكلام في هذا المقام ولا بد من في توضيح ذلك من رسم مقدمة وهي انه لا اشكال في بطلان الترجيح بلا مرجح فانه يحكم بقبحه العقل والعرف والعادة بل يقولون بامتناعه الذاتي كالترجيح بلا مرجح الذي لا منكر لقبحه حتى الاشاعرة المنكرين لقبح الترجيح بلا مرجح ثم اوضح ذلك بامثلة منها انه لو ارسل السلطان واحدا من غلمانه ومتعلقاته الى بلد وجعلوا فيه امرا لم كتب اليه كتابة مشتملة على ما يريده ويفعله من الافعال ثم ضاع هذا الكتاب في اثناء الطريق قبل الوصول اليه فاخبره مخبر عدل عن مضمون الكتابة بان السلطان امر بقتل زيد مثلا وشتم واكرام بكر واهانة خالد واخبر آخر بان مضمون كتابة السلطان هو بناء المساجد والقناطر وامثال ذلك ثالث الملك واخبر ثالث ان مضمونها بانه كان مشتملا على الامر باسكات النحو اللائق به مثلا او غير ذلك فح امر الامير بان يختار بين تلك الاخبارات الثلث فح اذا حصل الترجيح لاحد تلك الاخبار ويكون موافقا لمضمون كتابة الوزير مثلا فانه لا اشكال ح في ميل النفس الى العمل بخبر هذا المخبر الذي قلد لنا الامارات بصدقه ولا يلزم من ذلك ترجيح من دون مرجح لوجود المرجح الى الميل اليه وهو اعتضاده ببعض الامارات كما ذكرنا ولا يحكم ح بتعيين هذا الخبر المعتضد حتى يطالب بدليل المعين بل بميل النفس اليه من دون حكم بتعيينه ومنها انه لو قدم الى احد طعامان احدهما الذ من الآخر فاختاره على غير الالذ بان مال النفس فانه لا يلزم عليه الترجيح بلا مرجح حتى يقبحه وقد يحكم بتعين الالذ حتى يطالب بدليل التعيين ومنها ما لو اراد الامر بين سلوك طريقين متساويين في الايصال الى المطلوب ولكن اتفقت الرفقة على سلوك واحد منهما فانه ح لا اشكال في ميل النفس الى تلك الطريق دون الآخر مع عدم لزوم شيء من الترجيح بلا مرجح ومن الحكم بالتعيين الموجب لطلب الدليل عليه الى غير ذلك من الامثلة وما نحن فيه ايضا من هذا

القبيل فان النفس تميل الى الظنون المظنونة الاعتبار دون غيرها ولا يلزم الترجيح بلا مرجح ولا يحكم بالتعيين حتى يطالب بدليله ثم قال وبالجملة فانما يلزم دليل على الترجيح بلا مرجح فالمرجح غير الدليل والاول يكون في مقابل الميل والعمل والثاني يكون في مقابل التصديق والحكم ثم قال وليس المراد انه يجب العمل بالظن المظنون حجيته وانه الذي يجب العمل به بعد انسداد باب العلم بل مراده انه بعدما وجب على المكلف الانسداد باب العلم وابقاء التكليف العمل بالظن ولا يعلم اي ظن لو عمل بالظن المظنون حجيته اي نفي يلزم عليه فان قلته رجح بلا مرجح فقد غلطت غلطا ظاهرا وان كان غيره فبيّنه حتى ننظر انتهى ملخص كلامه دفع مقامه ويرد عليه امران احدهما ان الفرق بين الترجيح من غير مرجح وبين الحكم بلا دليل وجعل الاول في مقام الميل والعمل فقط مسلم بل المرجح بمعنى الدليل واستعمل في هذا المقام في مقام الحكم والتعيين لا في مقام الميل والعمل الا ان محط نظر الاصولي في التكلم عن دليل الانسداد ومقدماته بانه ليس الا تعيين ما هو حكم الله سبحانه عز وجل في حقه بعد الانسداد لا في مقام الميل والعمل بمعنى ان يكون نظرهم في المقام على تعيين ما هو يعمل به ويميل اليه والحاصل ان المقصود في هذا المقام للاصوليين اثبات تعيين ما هو المعول والمرجع اليه بعد انسداد باب العلم بل هو العمل بالظن مطلقا او بقسم خاص منه مثلا وبعبارة اخرى ليس الكلام الآن في ان الظن بحجية بعض الظنون هل يوجب الاخذ بذلك المظنون شرعا بحيث يكون الاخذ بغيره لداع من الدواعي معاقبا عند الله في ترك ما هو وظيفته من سلوك الطريق واما دواعي ارتكاب بعض الظنون دون بعض في مختلفة غير منطبقة فقد يكون الداعي الى الاختيار موجودا في معلوم الاعتبار لغرض من الاغراض وقد يكون في مظنون الاعتبار والحاصل ان المقام ليس مقام الميل والعمل بل ليس مقام الحكم والتعيين بل المقام ليس الا مقام الحكم والتعيين فعلى هذا ليس المرجح الا بمعنى الاصل فلا بد من الدليل على اعتبار مظنون الاعتبار دون المشكوك والموهوم وثانيهما ان الظاهر من كلامه قدّه عدم الفرق بين القبح الذاتي العقلي او العرفي وبين الامتناع الذاتي بمعنى انه لا مانع عنده قده من جمعهما في موضع واحد حيث حكم بقبح الترجيح بلا مرجح وامتناعه الذاتي والظاهر انه لا يخفى من اشكال واضح وذلك لان مورد كل من القبح والامتناع غير مورد الآخر لا

فلا يصح جمعهما في مورد واحد لان الامتناع لا يستعمل الا في التكوينيات لان الامكان الخاص معناه
ليس بشرط في الوجود في الخارج بخلاف القبح فانه يستعمل في الافعال والتكليفيات كما اذا دار الامر
بين شيئين ولم يكن لاحدهما ترجيح على الاخر فح يكون اختيار احدهما على الاخر مثلا قبيح لكونه ترجيحا
من غير مرجح وبين موردهما بون بعيد فلا معنى لجمعهما في مورد واحد كما فعله وقد سبقنا ما نظيره
شيخنا الشيخ محمد تقي في الحاشية وهو انه بعد انسداد باب العلم بالاحكام الواقعية لا اشكال في
انه اذا كان بعض الامارات مقطوع الاعتبار بان دل الدليل القطعي على اعتباره ولا بد من وجوب
الاخذ به وعدم جواز التعدي عنه الى غيره كما لا اشكال ولا ريب في انه اذا لم يقم دليل على اعتبار
البعض وكان جميعها على حد سواء في عدم قيام الدليل القطعي على الاعتبار بل كان كلها مظنون
الاعتبار من دون ترجيح بعضها على بعض الاخر فلا بد ح من وجوب اخذ جميعها على حد سواء في
عدم قيام الدليل القطعي على الاعتبار بل كان كلها مظنون الاعتبار لئلا يلزم الترجيح بلا
مرجح لكن لا اشكال في انه اذا كان بعضها مظنون الاعتبار في نظر الشارع وبعضها مشكوك
الاعتبار وبعضها الاخر موهوم الاعتبار وحكم العقل ح باخذ المظنون دون المشكوك على تقدير
الكفاية ولا يجوز التعدي منه الى المشكوك على التقدير المذكور لكونه مجمعا للوصفين اعني
الظن بالموافقة للواقع او الموافقة بالطريق المعتبر في نظر الشارع لبعد الموافقة كليهما وجميع اصناف
الاخبار الا الخبر الغير المعتبر كلها من هذا القبيل من قبيل قيام الظن باعتباره وقال بعضهم بكون
الصحيح من هذا القبيل على اختلاف فيه كما عرفت سابقا ايضا وقال بعد ذلك فان قلت ان ترجيح
العقل مظنون الاعتبار على مشكوكه وموهومه ليس الا ترجيحا ظنيا وهذا الظن باعتبار مظنون
الاعتبار وتقدمه على المشكوك والموهوم لا بد من دليل على اعتبار هذا الظن خاصا كان هذا الدليل
او عاما والاول لا اعني الدليل الخاص مفقود في العلم والثاني ليس الا التعويل بمطلق الظن وليس
هذا الا كرا على ما فر منه من ادخال باب الظنون الخاصة الا المطلقة وذلك مناف لما تدعيه من الظن
الخاص قلت ليس التعويل والاعتماد في اعتبار هذا الظن المثبت الاعتبار مظنون الاعتبار
على دليل اخر حتى يلزم ما ذكرت من انه ان كان خاصا فهو مفقود في العلم وان كان عاما يرجع مآل

الكلام

والعدم فلا يوجد الا بعد وجود
العلة التامة ولذا قيل ان
الشيء اذا لم يجب لم يوجد اي متى
لم يوجد علته التامة يمتنع
ان يوجد في الخارج ح

بلغ مقابلة
[illegible]

مآل الكلام ح الى اعتبار مطلق الظن بل العقل الحاكم بتقديم مظنون الاعتبار على مشكوكه وموهومه
لما لاحظ الاختلاف في الظنون ووجدها بتلك الاقسام الثلثة مع ملاحظة كون القضية مهملة في
لا يحكم اولا وبالذات الا بهذا القسم من الظن لان حكمه بجواز العمل بالمظنة من باب الاضطرار ولكن الشيء
في المخمصة بعد ملاحظة الاختلاف في مراتب الظنون ينحصر حكمه في الجواز بهذا القدر فقط بل على مظنون
الاعتبار ولا يتعدى حكمه الى غيره حتى يلزم ما ذكرت من مطالبة الدليل على اعتبار هذا الظن فان
قلت سلمنا انحصار حكم العقل على مظنون الاعتبار الا ان حكم العقل عليه ليس حكما قطعيا بل ليس الا
ظنيا ترجيح المظنون على المشكوك والموهوم وبعبارة اخرى ان صرف الدليل اليها ان كان على وجه اليقين
ثم ما ذكرت وان لا كان اشكالا على الظن والحاصل انه لا يقطع بصرف الدليل الى تلك الظنون قلت ان الاشكال
ليس على الظن الحاصل بحجيتها ولا على الظن بترجيح تلك على غيرها بل التعويل على القطع بالترجيح ف
توضيحه ان قضية دليل الانسداد وحجية الظن على سبيل الاهمال فيه وقد دار الامر بين القول بحجية
الجميع والبعض لان الامر في البعض يدور بين المظنون وغيره وقضية العقل في الدوران بين الكل
او البعض هو الاقتصار على البعض اخذا بالمتيقن ولذا قال علماء الميزان ان المهملة في قوة الجزئية و
لو لم يتعين البعض في المقام ودارت الحجية بينه وبين سائر الابعاض من غير تفاوت في نظر العقل
لزم الحكم بحجية الكل لبطلان الترجيح من غير مرجح واما لو كانت حجية البعض مما فيه الكفاية مظنونة
بخصوصه بخلاف الباقي كان ذلك اقرب الى الحجية من غيره مما لم يقم على حجيته دليل فيتعين عند
العقل الاخذ به دون غيره فان الرجحان ظني وجداني والترجيح من جهة ليس ترجيحا ظنيا بل ح
ظني وان كان ظنيا بحجية تلك الظنون فانكون الرجح ظنيا بمقتضاه كون الترجيح ظنيا انتهى
ملخص كلامه رفع مقامه فنقول ان كلام هذا الفاضل المذكور لا يخلو من اجمال لانه يظهر من
فقرات كلامه ان ترجيح مظنون الاعتبار على غيره من جهة قوة الظن لكونه مجمعا للوصفين
ويظهر من بعض الفقرات الاخر من كلامه ان جهته ليس الا كون مطلق الاعتبار بقدر متيقنا
ويظهر بل وصرح في بعض الاخر ان اعتباره من جهة كونه اقرب الى الحجية من غيره وما ذكر فا
من تلك الظواهر لظهورات الثلثة من كلام غيره لا يخفى على من لاحظ عين عبارته في الحاشية
فعلى الاول اعني كون الترجيح من جهة القوة يرجع مآل الكلام الى التعويل والاول الذي هو مختار بعض

مقام

لما ثبت ثواه فبيره ما رد السيد المذكور بمعنى انه يرد عليه الايرادات الثلثة المذكورة سابقا في
رد كلام السيد على الثاني اعني كونه من جهة الند والمنبعث فيرد عليه ما يرد على القول بالذي صح
من هذه الجهة وقد عرفت سابقا الايرادات الواردة على هذا القول فلا حاجة الى الاعادة وعلى الثالث
يرد عليه وجوه ثلثة **اولا** انا نمنع كون الاخبار مطلقا في حالتي الانسداد والانفتاح من هذا
القبيل اي مظنون الاعتبار لعدم امارة دالة على كون الاخبار كلها مما قد دل الدليل المخصوص على
اعتباره نعم بعض اصناف الاخبار مقطوع الحجية كالاخبار الثقة اي الاخبار التي يحصل الوثوق
بصدقه فعلا او اطابعها فلا دليل يدل على اعتباره مطلقا والحاصل انا نمنع كون الاخبار مظنون
الاعتبار حتى تقدمها على سائر الامارات المشكوكة الاعتبار وموهومه وثانيا انه لو سلمنا
كون الاخبار مظنون الاعتبار فالمسلم منه كونه مظنون الاعتبار بالنسبة الى من كان باب العلم
بالنسبة اليه مفتوحا في هذا الخصوص بمعنى انه يعلم كون خصوص صنف منها معتبرا في نظر الشارع
مثلا خلاف امثال زماننا الذين في اشكال في تحقق الانسداد بالنسبة اليهم فان الظن بكونها معتبرا
في نظر الشارع لا ينفع غالبا بخلاف الذين كان باب العلم مفتوحا بالنسبة اليهم والسر في الفرق بين
زمان الانفتاح والانسداد هو انهم لما كانوا عالمين بكون الصنف الخاص منها معتبرا في نظر
الشارع فلو عملوا به فان اخذوا بمؤدى هذا الصنف فلا اشكال في حصول العلم لهم اما باحراز
الواقع او بدله فلو حصل لهم من الامارات المشكوكة ظن اقوى من الظن الحاصل من هذا الصنف
فليس لهم الاخذ به وطرح الظن الحاصل من الخبر المفروض اعتباره بخلاف اهل زمان الانسداد او القيد
لا يحصل لهم الا الظن بالاعتبار فانه لا يحصل لهم العلم باحراز الواقع او بدله فلو حصل لنا الظن من
الامارات المشكوكة بحيث كان اقوى من هذا الظن بالخبر المذكور مثلا فليس لنا طرح هذا
الحاصل من الامارات المشكوكة والاخذ بمؤدى الخبر المظنون اعتباره وثالثا ان الحكم بترجيح
مظنون الاعتبار وتقديمه على مشكوكه وموهومه انما يناسب حكومة العقل والمفروض انه كاشف
لان المفروض ان القضية مهملة لا مطلقة وقد عرفت سابقا ان اهمال القضية يناسب الكاشفية وعلى
فرض الكاشفية لا معنى لترجيح مظنون الاعتبار على غيره لاحتمال ان يكون المعتبر في نظر الشارع
هو موهوم الاعتبار فضلا عن المشكوك **وربما يجاب عنه ايضا** بان المناسب بهذه المداقة هو القول

بالتفصيل

الدلالة

بالتفصيل في سلسلة مظنون الاعتبار ايضا بان يؤخذ من تلك السلسلة ما كانت الامارة الدالة
على اعتباره ايضا مظنون الاعتبار مثلا ان المفروض ان الخبر مظنون الاعتبار فلو فرض ان صنفا
منه يدل على اعتباره الاجماع مثلا الذي هو مظنون الاعتبار وعلى اعتبار صنف اخر منه الشهرة
مثلا التي هي من موهوم الاعتبار فالمناسب الاخذ بالخبر الدال على اعتباره الاجماع لا الصنف الذي
يدل على اعتباره الشهرة بل المناسب اخذ الاقوى من سلسلة الامارات المظنونة الاعتبار
فلو فرض ان صنفا من الخبر يدل على اعتباره الخبر فانه حق مظنون الاعتبار ويقدم به على المشكوك
والموهوم بقول مطلق لا يناسب هذه المداقة فتأمل **وربما يقال** هنا مرجح اخر كما يظهر من كلام المدرة في
الحاشية على ما نقل عنه الاستاد دام ظله وهو قيام الدليل على عدم اعتبار بعض الامارات مثلا فلو
قام الدليل الخاص مثلا على عدم اعتبار الشهرة او الاولوية الظنية او الاستقراء مثلا فهذا يصير
مرجحا للاعتبارات الامارات الاخر غير المذكورات كما ان قيام الدليل الظني على اعتبار بعضها يكون
مرجحا لاعتباره وتلك البعض دون الباقي لكنه كما ترى واعلم انه قد عرفت ان الظنون على اقسام ثلثة
مظنون الاعتبار ومشكوكه وموهومه وذكروا ان الموهوم الاعتبار هو الشهرة والاولوية الظنية
والاستقراء وسيأتي تفصيل الكلام في صدق هذه الدعوى وعدمه وذكروا الاخراج موهوم
الاعتبار من سلسلة الظنون وجوه ثلثة **احدها** ما يناسب اطلاق القضية وتعميمه وهو
تعارض ظن المانع والممنوع بيانه على وجه الاجمال انه لما كانت القضية مطلقة تكون معناها حجية
جميع اقسام الظن وهنا الظن الحاصل على عدم اعتبار تلك الامارات المذكورة فان عدم اعتبارها
مظنون والمفروض ان الظن بجميع اقسامه حجة بحكم العقل لاطلاق القضية فيخرج موهوم الاعتبار
عن تحت الظنون خروجا موضوعيا وهذا مبني على اطلاق القضية وكون الظن المانع مقدما على
الظن الممنوع والظاهر انه كذلك لانه ظن في المسئلة الاصولية التي هو الدليل على مسئلة الفرعية فيكون
مقدما عليه بالطبع وان كان كلاهما مندرجين تحت القضية الدالة على حجية الظن مطلقا كما ان
استصحاب المزيل مقدم على المزال طبعا وان كان كلاهما مندرجين تحت قوله لا تنقض اليقين الا بيقين
مثله والحاصل انه على هذا يكون موهوم الاعتبار خارجا عن سلسلة الظنون لقيام الظن على عدم
اعتباره **وثانيهما** ما مر سابقا في مسئلة الظن بالطريق في تقرير كلام صاحب الحاشية طاب ثراه

الظنم

الصواب هو ان اللازم على المكلف عند انسداد باب العلم تحصيل العلم بفراغ الذمة ولا شك ولا شبهة
ان الاخذ بموهوم الاعتبار لا يوجب حصول العلم بالفراغ قطعا فيخرج عن سلسلة الظنون بهذا الاعتبار
ثالثها انه لما كانت القضية مهملة كما هو المفروض فيكون معناه اما حجية الظنون في الجملة لا جميع
افرادها فح لا بد من اخراج بعض الظنون لان المهملة في قوة الجزئية كما صرح به علماء الميزان فح لا حكم
العقل الا باخراج الموهومات دون المشكوكات والمظنونات لانه لما كان اخراج بعض الظنون لا بد منه
فالاولى بحكم العقل اخراج الموهومات دون المشكوكات لبعدها عن الحجية هذا حاصل كلامهم في اخراج
الموهومات التي هي الشهرة والاولوية والاستقراء ولكن الحق ان هذا الكلام لا يخلو عن غبار **فنقول**
اولا ان اخراج الموهومات لا يلائم لكاشفية العقل كما هو المفروض بل يناسب حكومته والمفروض عدمها
وذلك انه على تقدير الكاشفية يحتمل ان يكون المعتبر في نظر الشارع هو الموهومات فقط او هي ايضا مع غيرها
وثانيا انه ليس المذكورات من جملة موهوم الاعتبار بمعنى انه ليس في ما بين الامارات ما هو موهوم
الاعتبار لان ما ذكروا انه من هذا القبيل بعضها مشكوك الاعتبار ولم يكن مظنونه وبعضها مقطوع
عدم اعتباره وتفصيل ذلك ان الشهرة التي قد ذكروا انها من جملة المشكوكات فلا نسلم كونه كذلك وان كان
عدم اعتباره مشهورا بين العلماء وذلك لان عدم عمل العلماء بالشهرة ليس من جهة وجود دليل خاص
على عدم اعتبارها بل من جهة انهم لما كانوا من جملة ارباب الظنون الخاصة ولم يجدوا لها دليلا خاصا
فادرجوها تحت الاصل الاولي وهو حرمة العمل بالظنة الحادثة ولا يخفى عليك ان عدم وجدانهم دليلا
على اعتباره فلا […] عدم اعتباره في نظر الشارع في متن الواقع كما هو واضح على من له ادنى تامل و
اما الاستقراء فالدليل على عدم اعتباره امران **احدهما** عدم عمل العلماء به كالشهرة واعراضهم عنه مثلها
ثانيهما ان ادلة القياس شاملة له ايضا لان القياس هو العمل العقلي لا الظني فالاستقراء والاولوية
الظنية والمصالح المرسلة كلها مندرجة تحت القياس قطعا فالدليل على عدم اعتباره هو اندراجه تحت
ادلة القياس المحرم والجواب عن الاولوية الذي اعرض الاصحاب عنه هو الجواب عن الشهرة وهو ان اعراض الاصحاب
عنه من جهة عدم الدليل الخاص على اعتباره لانهم لما كانوا من ارباب الظنون الخاصة لا من جهة
وجود الدليل على عدم اعتباره وعدم وجدانهم الدليل لا يوجب كونه من موهوم الاعتبار في نظر الشارع
وعن الثالث انه لا نسلم اندراجه تحت القياس لوضوح الفرق بينهما لان القياس هو الاستدلال عن العلة الى
المعلول

المعلول بطريق الحكم والاستقراء وليس كذلك بل هو استدلال عن المعلول الى العلة بطريق
الان وبينهما بون بعيد مضافا الى انه لم يعهد من احد من الاعلام عده من افراد القياس وادراجه
تحته واما الاولوية الظنية فلما لظاهر ان عدم اعتباره مقطوع بظهور كونه مندرجا
تحت القياس كما يشهد به الحديث ابان بن تغلب في خصوص قطع الاصابع فانه لا اشكال في كونه من
موارد الاولوية الظنية مع ان المعصوم ع عده قياسا فضا وحاصل الكلام ان الشهرة والاستقراء
والاولوية ليست من جملة موهوم الاعتبار اما الاولان فلما عرفت ان ذلك لا يدل على عدم
اعتبارهما في نظر الشارع واما الاخير فلعدم الاشكال في اندراجه تحت القياس فيكون من
قبيل مقطوع عدم الاعتبار وظهر من جميع ما ذكرنا ان قاعدة الترجيح بلا مرجح لا تصلح ان تكون من
المعممات بعد ملاحظة بطلان التخيير في اقسام الظنون لقيام الاجماع على بطلانه في المقام وحكم
العقل بالملازمة بين حجية القضية وحجية جميع اقسام الظن من دون ترجيح بعضها على بعض الاخر **الثاني**
من المعممات المعممة ما ذكره السيد الجليل اعني صاحب الرياض طاب ثراه وبعض ما ذكره من تبعه
من تلامذته وهو عدم الكفاية حيث اعترفوا بعدم تقسيم الظنون الى مظنون الاعتبار و
مشكوكه وموهومه بان مقتضى القاعدة بعد ابطال البقية الاقتصار على مظنون الاعتبار
ثم على المشكوك لم يبتر الى الموهوم لكن الظنون المظنونة الاعتبار وغيرها كافية اما بانفسها بناء على
انحصارها في الاخبار الصحيحة بتزكية عدلين المسماة بالصحيح الاعلائي واما لاجل العلم الاجمالي
بمخالفة كثير من ظواهرها للمعاني الظاهرة منها ووجود ما يظن منه ذلك في الظنون المشكوكة
الاعتبار فلا يجوز التمسك بتلك الظواهر للعلم الاجمالي المذكور فيكون حالها حال ظاهر الكتاب والسنة
المتواترة في عدم الوفاء بمعظم الاحكام فلا بد من التشرع بمقتضى قاعدة الانسداد ولزوم المحذور
من الرجوع الى الاصول الى الظنون المشكوكة الاعتبار التي دلت على ارادة خلاف الظاهر في ظواهر
الظنون الاعتبار ونعمل بما هو من مشكوك الاعتبار مخصص لعمومات مظنون الاعتبار ومقيد لاطلاقاته
وقرائن لمجازاته فاذا وجب العمل بهذه الطائفة من مشكوك الاعتبار وجب العمل بغيرها مما ليس
فيها معارضة لظواهر الامارات المظنونة الاعتبار للاجماع على عدم الفرق بين افراد مشكوك

عرفت عدم اعتبارهما
من عدم الدليل الخاص على
بل ليسا الا من جهة بقائهما تحت
الاصل الاولي وهو عدم اصالة
حرمة العمل بالظن وقدم

الاعتبار فان احدا لم يفرق بين الخبر الحسن المعارض لاطلاق الصحيح وبين خبر آخر حسن غير معارض
لخبر صحيح بل الاولوية القطعية فانه اذا وجب العمل بمشكوك الاعتبار الذي له معارضة لمظنون
الاعتبار فالعمل بما ليس له معارض اولى لكن نقول ان في ظواهر مشكوك الاعتبار موارد كثيرة نعلم
اجمالا بعدم ارادة المعاني الظاهرة في افراد الموهوم الاعتبار وبالاجماع المذكور حيث ان احدا لم
يفرق بين الشهرة المعارضة للخبر الحسن بالعموم والخصوص وبين غير المعارض له بل بالاولوية لما عرفت
وذلك انا نلاحظ الامارات الموهومة الاعتبار والمظنونة الاعتبار من دون وساطة المشكوكة الاعتبار
بمعنى انا نعلم اجمالا بوجود بعض المخصصات والمقيدات فيما بين الامارات الموهومة الاعتبار بالنسبة
الى اطلاقات مظنونة الاعتبار واطلاقاته بعبارة اخرى واضحة انا نقطع بوجود العلم الاجمالي
بالتكليف فيما بين السلسلة الثالثة فلا يصح الاقتصار على المظنونة الاعتبار من دون تسرية الى المشكوكة
والموهومة او مع التسرية الى المشكوكة من دون تعدية الى الموهومة ثم هذا تمام الكلام في تقرير مطلب
المستدل بالتعميم ولكن يرد عليه وجوه **الاول** ان القول باعتبار الظنون المظنونة الاعتبار
لا يخلو عن اشكال لان ما يصلح ان يكون مرجحا لاعتبارها دون المشكوكة والموهومة احد امور ثلثة
احدها قوة الظن فيها من الظن الحاصل من المشكوكة والموهومة **ثانيها** كونها قدرا متيقنا
وثالثها كون نفس الظن بالاعتبار مرجحا على تقدمه على غيره وقد عرفت ان شيئا من هذه منه لا
يصلح للاثبات هذا المعنى لما قد عرفت من ورود الايرادات المتعددة على كل واحد من هذه الوجوه
الثلثة **الثاني** ان انحصار الظنون المطلقة بمظنونة الاعتبار بالظن الحاصل من الخبر الصحيح المزكى بتزكية
عدلين غير مسلم لان الامارات الظنية من الشهرة وما دل على اعتبار قول الثقة مضافا الى ما استفيد
من سيرة القدماء في العمل بما يوجب سكون النفس من الروايات في تشخيص احوال الرواة يوجب
الظن القوي بحجية الخبر الصحيح بتزكية عدل واحد والخبر الموثق والضعيف المنجبر بالشهرة من حيث
الرواية ومن المعلوم كفاية ذلك وعدم لزوم تحقق وصف الرجوع في موارد فقد تلك الامارات الى
الاصول **والثالث** انه لو سلمنا الانحصار في الخبر الصحيح بتزكية عدلين وجواز التسرية منه الى
بعض افراد المشكوكة من جهة كون ذلك البعض مقيدا لاطلاقاته او مخصصا لعموماته او قرائن لمجازاته.

الا انه

٣٥٥

الا انه لا معنى للتسرية والتعدي الى البعض الباقي الغير المتصف بهذه الصفة وكذا الكلام في
موهوم الاعتبار وذلك لان العلم الاجمالي الذي ادعاه يرجع حاصله الى العلم بمطابقة بعض
المشكوكات الاعتبار للواقع من جهة كشفها عن الروايات في مظنون الاعتبار ومن المعلوم ان
العمل بها لاجل ذلك لا يوجب التعدي والا لم يبق في هذه العلة اعني مشكوكة الاعتبار الغير
الكاشفة عن مرادات مظنونة فان الاعتبار لان العلم الاجمالي بوجود شهرات متعددة مقيدة
لاطلاق الاخبار الصحيحة او مخصصة لعموماتها لا يوجب التعدي من الشهرات الغير المزاحمة
للاخبار بتقييد او تخصيص فضلا عن التسرية الى الاستقراء والاولوية ودعوى الاجماع المركب
لا يخفى ما فيها لان الحكم بالحجية في القسم الاول لعلة غير مطردة في القسم الثاني وهي المزاحمة
في الاول دون الثاني في حكم عقلي بعد نقض الامام عليه السلام لو فرض لا دفعه الا من باب تقرير حكم العقل
والمفروض علم جريان حكم العقل في غير مورد العلة وهي وجود العلم الاجمالي وبعبارة اخرى
واضحة ان المناط في التعدي من مظنونات الاعتبار الى المشكوكات هو كون بعض المشكوكات
مبينا للمرادات المظنونات بالتقييد او التخصيص مثلا وهو مفقود في غير هذا البعض فلا معنى
للتعدي منه الى غيره مع عدم وجود مناط التعدي ومن ذلك يعرف الكلام في الاولوية فان
المناط العلم بالقسم الاول اذا كان هو العلم الاجمالي فكيف يتعدى الى ما لا يوجد فيه المناط
فضلا عن كونه اولى وكان مشوه الاجماع راى ان احدا من العلماء لم يفرق بين افراد الخبر الحسن
او افراد الشهرة ولم يعلم ان الوجه عندهم ثبوت الدليل عليها مطلقا او نفيه كذلك لانهم اهل الظنون
الخاصة ومن ذلك يعلم الكلام في موهوم الاعتبار من منع وجه التعدي لعدم وجود المناط
في القسم الثاني حتى يتعدى من الاول اليه فتأمل **والرابع** ان ملاحظة وجود العلم الاجمالي بوجود
التكليف على ما تضمنه المشكوكات والموهومات في الجملة يوجب القول بجواز العمل بما بعض
مطلقا ولا معنى للتنزل درجة درجة لان التنزل على الوجه المذكور في كلام المستدل مبني على
الغفلة عن وجود التكليف في المشكوكات والموهومات والاعتقاد على كفاية المظنونات في كفاية
وهذا غير مسلم لان بالتامل اليسير يعلم او لا عدم كفاية الخبر الصحيح بتزكية عدلين في موارد الفقه

كلها وبثبوت الاحتياج الى المشكوكات والموهومات لوجود التكاليف فيهما في الجملة والثالث من
المقدمات ما ذكره بعض وهو الاجماع المركب حيث ادعى عدم الفرق بين الظنون من المشكوكات والظنون
والموهومات فكل من قال بجواز العمل بالمظنونات قال بجوازه في غيرها وقد عرفت الجواب عن ذلك من منع
الاجماع المركب سابقا لان المسئلة عقلية والمناط في العمل وعدمه هو حكم العقل مع وجوده في مورده
وعدمه في آخر مثلا لا معنى لادعاء الاجماع المركب والرابع من المقدمات بناء العقلاء على العمل
بجميع اقسام الظنون من غير فرق بينها على ما ذكره بعضهم وفيه ان بناء العقلاء لو ثبت لكان كاشفا
عن حكم العقل والمفروض مع اهمال القضية كونه كاشفا كذلك كما فرضنا قبلا والخامس من
المقدمات قاعدة الاشتغال التي ذكرها شريف العلماء ومن تبعه تقريرها انه البناء على الثابت من دليل
الانسداد لزوم العمل بالظن في الجملة وان المفروض عدم وجود القدر المتيقن بحيث يكفي في الفقه
بمقتضى القاعدة المذكورة هو العمل بجميع الظنون لانه من قبيل الشك في المكلف به بعد ثبوت اصل
التكليف في الجملة كما يجب الصلوة بجميع الاطراف عند اشتباه القبلة لانه من المعلوم انه بعد ان ثبت
التكليف وصار الشك في تعيين المكلف به وكان المعين مفقودا في البين يجب الاخذ بجميع
المحتملات وهذا هو المطلوب في المقام ومثل ذلك تمسك في حجية الاستصحاب حيث قال بعد ان
ان ثبت حجية الاستصحاب في الجملة بالكتاب والسنة وما صار ذلك معينا فيجب الالتزام بحجية
جميع الاقسام عملا بقاعدة الاشتغال فان قلت ان القاعدة المذكورة غير جارية في المقام حتى يثبت
بها مطلق الظن لاختصاصها في صورة دوران الامر بين الواجب وبين ما عدا الحرام من الكراهة و
الاستحباب والاباحة واما اذا كان من قبيل الاول فلا وما نحن فيه في الجملة فيكون ما عدا الواجب
العمل من الظنون يحرم والحرام عدم العمل كما هو مقتضى الاصل الاولي من الحرمة والوجه عدم جريان
قاعدة الاشتغال في المقام ونحوها من دوران الامر بين الواجب والحرام عدم جواز اجتماعهما في
موضوع واحد والمفروض فيما نحن فيه ثبوت الحرمة لبعض الظنون واذا عملنا بالقاعدة المذكورة
يكون هذا البعض ايضا واجب العمل وهو الذي ذكرناه قلت هذا مسلم ولكن ما نحن فيه ليس من
هذا القبيل اذ المراد من الحرمة اما الحرمة الذاتية او غيرها وكلاهما ممنوعان اما الحرمة الذاتية فلعدم

استفادتنا

استفادتها من الادلة الناهية عن العمل بالظن وعلى فرض الاحتمال يكون موهوما لا يعتمد عليه بنفيه
بالاصل واما غير الحرمة الذاتية فهو ايضا منتف في المقام لان ثبوت الحرمة الغير الذاتي لا يخلو عن
احد امرين احدهما حرمة المخالفة بالنسبة الى الواقع او الاصول وثانيهما حرمة التشريع وكلاهما
ممنوعان اما الاول فلان المفروض سقوط الاعتبار بالاضافة الى الاصول الجارية في المقامات
المختلفة من البراءة والتخيير والاستصحاب لما قد عرفت من عدم الاعتبار بالاصول في هذا المقام و
واما اصالة الاشتغال فهي المعول بها في المقام فلا يكون العمل بالظن مخالفا لها كما لا يخفى ان العلم
الواقع والنفس الامر غير معتبر في صورة الانسداد واما الثاني فلان المفروض من العمل بالظن من
جهة الاحتياط لا من جهة التدين وجعل مورده حجة شرعية حتى يلزم التشريع فقد ثبت مما حققنا
ان مقتضى القاعدة المذكورة الجارية في المقام هو وجوب العمل بمطلق الظن وهذا تمام الكلام
في استدلال المستدل بالتعميم بقاعدة الاشتغال ولكن فيه ان الاشتغال في الظنون وقاعدة
الاحتياط فيها قد تعارض بالاحتياط والاشتغال في خصوص بعض الموارد اعني الموارد الفرعية
وقد يكون الاشتغال في الموارد الفرعية مقدما على الاشتغال في الظنون فيلزم ح عدم العمل
بالظن المخالف للاشتغال في المسئلة الفرعية فلا يثبت بتلك القاعدة وجوب العمل بمطلق الظن
فيكون دعوى الكلية ممنوعة والتحقيق ان المراد من وجوب العمل بالظن ليس هو وجوب الا
عتقاد والعمل به حتى تكون من المسائل الكلامية وليس المراد به وجوب الاتيان بمؤدى الظن اذ
قد يكون مؤداه مثلا اباحة او الاستحباب او الكراهة فلا وجوب في البين لا بالنسبة الى الفعل
ولا بالنسبة الى الترك بل المراد لزوم تطبيق العمل على مؤدى الامارة فان كان مؤداها واجب الفعل
واجب كما انه اذا كان مؤداه حرام فالترك واجب واما اذا كان غيرهما من الاحكام الثلثة
الاخر فالمعنى ان التكليف اذا دار بين الفعل فيجب ان يقصد كون ذلك مؤدى الامارة ويكون
نظره اليه فعلى هذا يكون مؤدى الامارة الظنية اثبات التكليف وقد يكون نفيه فحينئذ ان ثبت
به التكليف وجب به الفعل في الاحكام في لزوم الاخذ به مطلقا نظرا الى القاعدة المذكورة واما
في مقام نفي التكليف بنفيه فيختلف الحال من جهة تقديم الاحتياط في المسئلة الفرعية مثلا ان يكون

ان يكون مودى امارة ظنية بين الامارات الظنية التى علم اجمالا حجية بعضها وهو ان الواجب
خصوص المقصر بعد الشك فى المسئلة الفرعية فى ان الواجب هو القصر ام الاتمام فالاحتياط فيها
بمقتضى الاتيان بهما معا احدهما اداء والاخرى مقدمة مع ثبوت التخيير بينهما فى قصد الداية بالنسبة
الى احدهما والوجهية بالنسبة الى الاخر واما الاحتياط فى الظن هو الاتيان بالقصر وهو مستلزم
لنفى الوجوب عن الاتمام فى الواقع والعقل الامر متعين قصد الذاتية بالنسبة الى القصر ولا ينافى
الاتيان بالاتمام مقدمة لبقاء الاحتمال ولو موهوما وبالجملة فالمثال المذكور هو ان يكون
مقتضى الاحتياط فى المسئلة الفرعية وجوب التخيير وفى العمل بالظن هو الوجوب العينى وهو
مقدم على الاول الا انه لا ينافى وجوب الاتمام مقدمة واما عكس ذلك فمثل ان يكون مودى امارة
الظنية عدم وجوب السورة فى الصلوة مثلا فالاحتياط فى الامارات الظنية يقتضى عدم وجوب
الاتيان بها واما الاحتياط فى الصلوة بمقتضى الاتيان بها فيها وهذا الاحتياط مقدم على الا
حتياط الاول وذلك لان الاحتياط فى الثانى ناظر الواقع واحرازه بخلاف الاحتياط فى
الاول فانه ناظر الى طريق الواقع الغير المستلزم للاحتياط فيه ولا اشكال فى تقدم الناظر الى
الواقع على الناظر الى الطريق وهذا هو السر فى عدم نفينا الوجوب التعدى عن الاتمام فى المثال
المتقدم واما صورة المعارضة وهى ما لو فرضنا العلم الاجمالى بحرمة شئ مردد بين الاشياء المخصوصة
وقامت الامارات الظنية التى نعلم اجمالا حجية احدها على وجوب كل واحد من الاشياء المخصوصة
فمقتضى الاحتياط فى الاول هو الحكم بحرمة الجميع وفى الثانى هو الحكم بوجوب الجميع ودعوى ان الا
حتياط فى وجوب العمل بكل ظن غير معارض للاحتياط فى المسئلة الفرعية لانه لا دليل بالنسبة الى الا
حتياط فى المسئلة الفرعية الثانى ممنوعة بل الفرد المسلم ما اذا ثبت وجوب العمل بكل ظن من
الاصل الاجتهادى وهو مثل ان يقول المعصوم ع اعمل بكل ظن لا مثل الاصل العملى وهو قاعدة
الاشتغال والحاصل ان القاعدة تقتضى وجوب العمل بكل ظن غير مسلمة بل الواجب العمل
بالظنون المثبتة للتكليف واما الظنون النافية لم يجب فيها مراعاة الاحتياط فى المسئلة
الفرعية وهو الاتيان بمشكوك الوجوب وموهوم الوجوب فان قلت ان هذا مستلزم للعسر

٣٥٧

المسئلة

والحرج المنفيين فى الشريعة لان لزوم العمل بكل ظن يقتضى التكليف على ما هو مقتضى الاحتياط فى
الاصولية وكل مشكوك الوجوب وموهوم الوجوب على مقتضى الاحتياط فى المسئلة الفرعية ماهوم
مستلزم لزيادة التكليف بحيث يلزم ما ذكر من العسر والحرج قلت هذا حق مقرون بالصدق ولكن
لا يوجب وجوب العمل بالظنون النافية للتكليف عند قيام الظن بالحكم عدم مراعاتها الى مرتبة يسقط
بها العسر والحرج فاللازم ح تبعيض الظنون النافية للتكليف من اعتبار الظنون القوية
والبناء على عدم ثبوت التكليف واهمال الظنون الضعيفة والبناء على الاحتياط فى المسائل
الفرعية لا نفى التكليف عند قيام الظن على النفى مطلقا ضعيفا كان او قويا ولا ريب ان
هذا التبعيض مسقط ومانع من لزوم العسر والحرج اللهم الا ان يقال المقتضى لوجوب
الاحتياط وهو العلم الاجمالى بثبوت التكليف غير موجود فى سلسلة المشكوكات لانحصاره
فى سلسلة المظنونات فلا يجب الاتيان بالمشكوكات مطلقا وهذا غير بعيد كما نقل البعد
عن شيخنا الاستاد دام ظله **المقام الثالث** فى انه على تقدير تمامية مقدمات دليل الانسداد
على جهة الكشف او على طريق الحكومة بل ثبت كون الظن حجة شرعية او كونه لازم الاتباع
والعمل على طبق الظن من غير اثبات لكونه حجة شرعية **نقول** اما على فرض تقرير المقدمات
على جهة الكشف فلا اشكال فى اثبات كون الظن حجة شرعية لان معنى الكشف ان الشارع
جعل الظن فى الجملة حجة شرعية على جهة الكشف فلا اشكال فى اثباتها والعقل يكشف عن ذلك
المجعول فى الواقع وانما الاشكال فى تعيين ذلك لان الثابت على هذا التقدير ليس الا فى الجملة
وتعيين ذلك يحتاج الى معين وتوضيح ذلك ان هؤلاء القائلين على الكاشفية لا بد لهم فى طريقهم بق
سلوكهم فى المقام ان ياخذوا القدر المتيقن حقيقة او بالاضافة على تقدير وجوده والحقيقى
منه هو الخبر الصحيح الاعلائى المفيد للوثوق فعلا مع عدم القدر المتيقن حقيقة اعراض الاصحاب
عنه بان يكون معمولا عندهم وهذا الاشكال فى كونه قدرا متيقنا ان لم ندع كونه مقطوع
الحجية والاضافى منه ما كان اقوى من الامارة التى يثبت حجيته واعتباره فى نظر الشارع بالدليل
مثلا لو ثبت حجية الخبر الحسن فلا اشكال ح فى حجية الخبر الموثق اذا افاد الظن مثله او فان كان

القدر المتيقن تفصيله كما بينا في الفقه في نظر المجتهد فيها والا فان كان مضمون واحد من تلك
الاخبار المذكورة كان يدل الخبر باثبات حجية صنف خاص من الخبر او حجية افادة من الامارات
الظنية مثلا فلا بد من الاخذ بذلك الصنف من الخبر او الامارة المذكورة كان يدل الخبر الصحيح
الاعلائي بحجية خبر كل صادق او حجية خبر كان من كان من الرواة عادلا مثلا او حجية الامارات
من الشهرة او الاستقراء والاولوية الظنية مثلا فلا بد من الاخذ بذلك الصنف او الامارة واذا
قلنا بحجية الظن في المسائل الاصولية واما لو قيل بحجيته فيها كما هو الاقوى والمعروف بين الاصحاب
او لم يوجد القدر المتيقن في البين فلا بد من الاخذ بالمظنون الاعتبار من الامارات فكلما كان
الظن فيه قوي فيها يؤخذ به على مذاق هؤلاء لانهم جعلوا اقوى الظن من جملة المرجحات وقد ضعفه على
مذاقنا في مقام بيان المرجحات الثلاثة والحاصل انه كلما كان مظنون الاعتبار فيؤخذ الظن منه في
النوع كالخبر الصحيح مثلا فانه لما كان مظنون الاعتبار فالظن الحاصل منه في المسائل الفرعية يتبع
ثم ان كان للمظنون اعتباره واحد فلا اشكال في اخذ الظن الحاصل منه وان كان متعددا
وان كان دلت الشهرة على كون الاولوية الظنية مثلا مظنونة الاعتبار مع الخبر الصحيح على كون
الخبر الموثق مظنون الاعتبار مثلا ثم يؤخذ فيهما كان الدال على اعتباره اقوى من الذي دل على اعتبار الاخر
وهكذا فيما اذا حصل في الدليل الدال على اعتبار الصنف الخاص او الامارة الخاصة واحد فلا كلام
في اخذ مضمونه وان كان متعددا فاللازم الاخذ بمضمون الاقوى مثلا ان يدل الخبر الاعلائي
على حجية الشهرة مثلا والموثق على حجية الاجماع المنقول او الخبر الحسن على حجية الاولوية الظنية او الا
ستقراء مثلا فلا بد من اخذ الشهرة حينئذ التي دل على اعتبارها الخبر الصحيح فان كان به الكفاية فيها
والا فمن اخذ الاجماع المنقول الدال على اعتباره الموثق ثم الاخذ بالاولوية والاستقراء على تقدير عدم
الكفاية في الموثق ايضا هذا تمام الكلام في بيان سلوك القائلين على الكاشفية واما على تقدير كون
مقدمات دليل الانسداد دالة على حكومة العقل بان تكون نتيجة قضية الانسداد مطلقة لا مهملة
فان قيل بعدم حجية الاصول من جهة عدم المقتضي لحجيتها بان يكون حجية الاصول العملية من اصالة
البراءة والاستصحاب مثلا من باب الظن فاذا كان الظن على خلافها فلا مقتضي لحجيتها كما هو مذاق

المعالم

صاحب المعالم والفاضل التوني وغيرهما ممن قال بحجية الاصول من باب الظن فح لا اشكال في حجية الظن بعد
بثبوت الانسداد لعدم المانع من العمل به ولم يثبت صراحة لوجوب الاحتياط ايضا فلا بد من العمل
بالظن بعد ثبوت الانسداد ولا مجال لانكار حكومة العقل في هذه الصورة ايضا او قيل باختصاص
دائرة العلم الاجمالي بمحصورة على المظنونات فقط دون المشكوكات والموهومات فح فالواجب هو العمل
بالظن سواء كان الظن مثبتا للتكليف ونافيا اما في الظنون المثبتة للتكليف فلا اشكال
لموافقتها الاحتياط واما النافية له فكذلك لا اشكال فيها كالظن الحاصل بعدم وجوب
السورة في الصلوة فالعمل بهذا الظن وان كان مخالفا للاحتياط في هذا المقام لان مقتضاه
اتيان السورة لاحتمال كونها جزءا منها الا ان ذلك لا ينافي الاحتياط الكلي الوارد من جهة العلم
الاجمالي بثبوت التكاليف في سلسلة المظنونات لان ترك السورة هنا موافق للعمل بموجب العلم
الاجمالي الحاصل من التراكم وكثرة الرواية وان كان مخالفا للاحتياط الجزئي في هذا المقام
على القول بوجوب الاحتياط في امثال المقامات واما على القول بعدم وجوبه في المقام وامثاله
لكون المذهب في امثال المقام هو البراءة فلا اشكال ح ابدا ومطلقا فعلى هذا الطريق فلا
اشكال ح في حجية الظن ايضا وكون العقل حاكما بحجيته وقيل بكون التكليف العمل اما بالعلم
والظن فح في فرض انسداد باب العلم لا مناص الا العمل بالظن واما الاحتياط وغيره من الا
صول فلا دليل على اعتبارها ابدا وهذا هو مذاق السيد وادعى على ما حكي عنه دام ظله او قيل باستقرار
بناء العقلاء على العمل بالمظنونات فقط دون المشكوكات والموهومات عند دوران الامر بينها مع الا
نسداد الاغلبي ولا ضير في ذكر مثال لذلك من العرف مثلا ان يؤدي الامير طومارا الى بعض منصوبيه
في البلدان النائية الغائبة وكان ذلك الطومار مشتملا على جملة من التكاليف تركا وفعلا وضاع
ذلك الطومار في الطريق قبل الوصول اليه او صار بعض خطوطه محوا بحيث لا يفهم مثلا فح لا اشكال
في عدم استقرار بناء العقلاء على العمل بالاحتياط بل كان بناؤهم مستقرا على الاتيان بما يظن
كونه مطلوبا للوالي او قيل بالاجماع على عدم جواز العمل بغير الظن في صورة الانسداد غالبا بل يعقد
الاجماع على انحصار العمل ح بالظن دون الاحتياط كما ادعاه بعض العلماء والسيد في ادعاء ذلك

ان احد من متقدمی الاصحاب لم يتعرض بوجوب الاحتياط بل اكتفوا فی جواز العمل بالظن باثبات الانسداد
ونفی البرائة مثلا وسائر المقدمات من دون فرض الاحتياط اثباتا ونفيا او نفيا لملزوم العسر والحرج
المنفيين فی الشريعة على انضمام المشكوكات والموهومات بالمظنونات ولو كان بانضمام بعض من المشكوكات
والموهومات بالمظنونات ولو كان بانضمام بعض من المشكوكات لها ايضا والحاصل انه على جميع تلك
الاقوال الستة المذكورة فی تحقيق الاشكال فی اثبات العقل حجية الظن وكونه حاكما عليه الا فی واحدة
منها وهی صورة ادعاء كون العلم الاجمالی منعقدا على سلسلة المظنونات فقط فان العمل بالظن ح
ليس الا لاجل الاحتياط لا من جهة كونه حجة شرعية **ثم هنا مسلك آخر ادق والطف** سلكه شيخنا
الاستاد دام ظله وهو متفرد فی ذلك وهو انه بعد تسليم تمامية مقدمات دليل الانسداد لا اشكال
فی ثبوت العلم الاجمالی فی جميع تلك السلسلة الثلاثة من المظنونات والمشكوكات والموهومات
فاللازم ح هو العمل بالاحتياط الكلی فی الجميع الا انه لما كان الاحتياط الكلی مستلزما للعسر والحرج
المنفيين فی الشريعة والكتاب والسنة فلا بد ح من رفع اليد عن الاحتياط الكلی بقدر ما يندفع به العسر
والحرج ولا اشكال فی ان يندفع برفع اليد عن الاحتياط فی الموهومات الضعيفة توضيح ذلك ان
الظنون اما مثبتة للتكليف او نافية له اما الظنون المثبتة للتكاليف فلا اشكال فی وجوب الا
حتياط فيها اجمع حتى فی الظنون الضعيفة واما النافية لها فالظنون القوية بنفی التكليف التكاليف
فی غاية القوة بحيث يكون الطرف المقابل فی غاية الوهم والضعف فيعمل بها ويرفع اليد عن الاحتياط
فی تلك المواضع لكون ثبوت التكليف فيها فی غاية الضعف واما غيرها من الظنون النافية بحيث
لا يكون الطرف المقابل المثبت للتكليف ضعيفا فی الغاية فيجب الاخذ بالاحتياط فيها هذا كله اذا كان
المقام مما يمكن الاحتياط فيه بان لا يكون الامر دائرا بين المحذورين والا فيؤخذ بما كان الظن
فيه اقوى من جهة حكم العقل بترجيح الظن القوی على الضعيف من جهة جعله حجة شرعية تعبدا والا
فالتخيير ويلزم على صاحب هذا المسلك لوازم ثلث **احدها** الالتزام بالاحتياط فی سلسلة المشكوكات
اجمع **وثانيها** عدم جواز اثبات احكام الاستحباب الشرعی او الاباحة الشرعية مما ثبت استحبابه او اباحته
بالظن لان العمل بالظن انما هو من جهة الاحتياط اللازم من العلم الاجمالی بثبوت التكاليف فی الذمة ولا

شك

شك ان الاستحباب او الاباحة ليستا من جملة التكاليف حتى يثبت العلم الاجمالی وجوب الاحتياط
فيها ايضا فكلما ثبت استحبابه او اباحته بالظن ح لا يعد استحبابه شرعيا او اباحته شرعية **و
ثالثها** ان اللازم على القائل عدم جواز التمسك بالعمومات لتقابلها فی اجمالها وتوضيح ذلك
انه قد عرفت ان العلم الاجمالی حاصل بكون اغلب العمومات مخصصة واكثر المطلقات مقيدة
فمع فرض هذا العلم الاجمالی لا اشكال فی كونها مجملة بحيث لا يجوز التمسك بها فلو كان العمل بالظن
لا من باب الاحتياط بل من جهة كونه حجة شرعية عند الانسداد لكان حصول الظن ببعض
التخصيصات والتقييدات موجبا لارتفاع العلم الاجمالی لمكان ارتفاع طرف الشبهة ولا يبقی فی
العلم الاجمالی بالنسبة الی البواقی بل تكون الشبهة بالنسبة اليها شبهة بدوية فيمكن التمسك فيها بالا
صالة البرائة مثلا وقد عرفت ان العمل بالظن ح شعبة من شعب الاحتياط فالعمل به فی بعض
التخصيصات والتقييدات لا يكون من قبيل قيام الحجة الشرعية لارتفاع بعض طرف الشبهة حتى يزول
العلم الاجمالی به بل بالتفصيل وان شئت تفصيل ذلك وتوضيحه فنقول لك على الشبهة المحصورة فكما ان
ان لعلم الذی فيه غنم مغصوب او حلال مثلا يحرم التناول من كل واحد منها ويجب الاجتناب
فاذا خرج ذلك الحرام بحجة شرعية كان قامت البينة او خبر صادق فی تعيين ذلك الفرد الحرام
ح لا اشكال فی ارتفاع العلم الاجمالی فتكون الشبهة بالنسبة الی غيرها بدوية فيتمسك فيها بالا صالة
البرائة القاضية بحلية التناول فی البواقی اذا عرفت هذا فاعلم ان اللوازم الثلاثة التی تلزم على
هذا القائل بالظن من جهة الاحتياط يلزم ايضا على كل من قال بحجية الظن مع ان احدا منهم لم يلتزم
بواحد من تلك اللوازم الثلاثة فضلا عن جميعها والذی يقوی فی النظر عدم تمامية مقدمات دليل
الانسداد بمعنی ان باب العلم الشرعی مفتوح فی صنف ومما يكتفی به فی الفقه توضيح ذلك انا نقطع
بان الخبر المتصف بتلك الاوصاف الثلاثة عن ما كان اراد به عادلا او ثقة وكان مفيدا
للوثوق فعلا ويكون مما قبله الاصحاب وعمل به لا اشكال فی كونه معتبرا فی نظر الشارع لكون ذلك
الصنف من الخبر مشمولا لجميع الادلة القائمة بحجية خبر الواحد من الكتاب والسنة والاجماع
المنقول لان الايات المذكورة على تقدير تمامية لا اشكال فی شمولها لهذا الصنف من الخبر لانه

البناء على تقدير تماميتها يفيد وجوب قبول خبر العادل والمفروض ان الراوي في هذا الصنف
من الخبر ايضا عادل واثر النفي على هذا التقدير يفيد حجية مطلق الخبر الذي هو الصنف
من جملة افراده وكذلك غيرها من الآيات واما السنة فقد عرفت انه لا يتأتى الدلالة بحجية هذا
الصنف قطعا كما يستند كرايتها انشاء الله تعالى واما الاجماعات المنقولة فلا اشكال في كونها منزلة على
هذا الصنف بل دليل الانسداد على تقدير تماميته لا يمنع من ذلك لانه على القول بكون القضية
مهملة اي كون العقل كاشفا لا اشكال في ان هذا الصنف قدر متيقن وعلى القول بكونها
مطلقة اي كون العقل حاكما كذلك لا ريب في حكم العقل بحجية الصنف المذكور الا ان الصنف
المذكور لا يكفي في الفقه بل لا بد من التعدي عن ذلك **فنقول** ح ان الخبر اذا كان راويه عادلا
واقعيا وكان مما لم يعرض عنه المشهور بان لا يكون الخبر من الاخبار الشاذة وان لم يكن مفيدا
للوثوق فلا يمكن ادعاء كونه مقطوعا الاعتبار في نظر الشارع وكونه مشمولا للادلة المذكورة
حتى دليل الانسداد لو تم كيف وقد عرفت ان الاخبار المستفيضة في حجية قول الثقة منها ما روي
عن ابي يعفور في حق محمد بن مسلم الثقفي قال قلت لابي عبد الله ع انه ليس كل ساعة القاك ولا
يمكن القدوم ويجيء الرجل من اصحابنا ويسئلني وليس عندي كلما يسئلني عنه قال فما يمنعك من
محمد بن مسلم الثقفي فانه قد سمع من ابي وكان وجيها ومنها قال محمد بن يعقوب الكليني وقد
اخبرني ابو علي احمد بن اسحاق عن ابي الحسن الهادي ع قال اسئلته عمن اخذ وقول من اقبل فقال له
العمري ثقة فما ادى اليك عني فعني يؤدي وما قال لك عني فعني يقول فاسمع له واطع فانه الثقة
المامون ومنها ايضا انه قال اخبرني ابو علي انه سئل ابا محمد العسكري ع عن مثل ذلك فقال
له العمري وابنه ثقتان فما ادى اليك عني فعني يؤديان وما قالا لك فعني يقولان فاسمع
لهما واطعهما فانهما الثقتان المامونان ومنها ما ورد في التوقيع بخط صاحب الزمان
عجل الله فرجه اما ما سئلت عنه ارشدك الله وثبتك الى ان قال واما الحوادث الواقعة فا
رجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله عليكم فانه ع اوجب الرجوع
الى الرواة في الحوادث الواقعة ومنها ما رواه في الجامع عن الباقر ع وانه حديث واحد في حديثه

من

في حلال وحرام مع

من صادق في حبوبك مما طلعت عليه الشمس ومنها ما رواه في الجامع عن الباقر عليه السلم قال حديث
في حلال وحرام تاخذه من صادق خير لك من الدنيا وما فيها والاخبار بهذه المضامين كثيرة مستفيضة
يمكن ادعاء التواتر المعنوي فان التامل في هذه الاخبار وامثالها يعطي حجية قول المامون
الثقة الذي انزل مرتبة من العادل فضلا عن حجية قول العادل الواقعي وما ادعيناه من امكان
ادعاء التواتر المعنوي لا بعد فيه بعد ملاحظة ما ادعاه بعض الاصحاب في اخبار الاستصحاب
التي هي ثلثة فان ادعى القطع بصدور واحد منها عن الامام ع والاخبار المذكورة في الباب
ازيد من عشرة مع كونها متحدة المضمون والحاصل انه لا اشكال في حجية الخبر الموثوق به اذا
كان راويه عادلا واما يمكن التعدي بحكم الاخبار المذكورة وغيرها مما ورد في بني فضالة
ان بمجرد العدالة ولو كان عادلا في دينه من دون حاجة الى اعتبار الامامي ولا ريب في ان
المقدار من الخبر الذي استظهرنا من الادلة حجيته يكفي في الفقه لكونها كثيرة هذا تمام الكلام
في دليل الانسداد **المقام الرابع** في انه بعد فرض كون قضية الانسداد مطلقة اما بنفسها
او بانضمام المقدمات المذكورة لنا كيف التخلص في اخراج القياس واضرابه مما قد نهى الشارع
بعدم اعتباره والشبهة شبهة قوية اوردها مولنا ميرزا محمد الاخباري على القائلين بالظنون
المطلقة وتقريرها ان حكم العقل بحجية مطلق الظن بعد فرض تمامية مقدمات دليل الانسداد
من ثبوت الانسداد الشرعي والوجداني مع بقاء التكاليف الواقعية ومع عدم جواز الرجوع
الى الاصول العملية من اصالة البراءة والاحتياط الكلي وغيرهما وعدم جواز التقليد ايضا لا
يناسب القول بخروج القياس فان حكم العقل لا يكون الا بعد الاحاطة بجميع اطراف الحكم وقد
اشتهر ان حكم العقل لا يقبل التخصيص ومع حكم العقل بجواز العمل بمطلق الظن من جهة
عدم المناص عن العمل به لا معنى لاخراج القياس لكونه من جملة افراد الظن الذي قد حكم العقل
بحجيته بعنوان الاطلاق لانه يوجب التخصيص في حكم العقل المستلزم للتناقض بل وكذا الحال
في عدم جواز التخصيص في الاحكام المستفادة من اللفظ اذا كان قطعيا بلزوم التناقض المذكور
وما سمعت من جوازه في العمومات القطعية اللفظية انما هو تخصيص صوري والا فالتخصيص

ايراد الميرزا احمد الاخباري

الحقيقى محال لاستلزامه التناقض المحال ولا اشكال والحاصل انه بعد فرض تمامية مقدمات
دليل الانسداد ليس المناط فى جواز العمل بالظن المذكور مطلقا وهو موجود فى القياس ايضا فنقض
الشارع بعدم جواز العمل بالقياس يكشف عن بطلان القول بالظن المطلق والا فقد عرفت لزوم التناقض
الواضح وكذلك فى لزوم الاشكال عن النقض عن القياس القول بالظن الاطمينانى ايضا بان يكون
الظن الاطمينانى متحققا فانه قد يحصل هذه المرتبة من الظن من القياس واضرابه **فنقول** اما على
القول بكون القضية مطلقة من جهة انضمام المقدمات المعممة فلا اشكال فى خروج القياس لان
النقض مع قطع النظر عن المعممات مهملة قاضية بحجية الظن فى الجملة وتعميمه بحيث يشمل على جميع
افراد الظن يحتاج الى المعممات المذكورة ومن المعلوم ان المعممات لا يجرى بعد نهى الشارع المقدس عن كتاب
لان من جملتها قاعدة الاشتغال والترجيح بلا مرجح والاجماع المركب ونحوها وعدم جريانها بعد
ثبوت نهى الشارع واضح لاعتماد عليه واما على القول بكون القضية مطلقة بنفسها فالشبهة
واردة بلا اشكال ويحتاج الى التفصى عنها وتفصى عن الشبهة المذكورة الفاضل القمى طاب ثراه
بوجه اذ يعتبر **احدها** ان القياس خارج عن الادلة المفيدة للظن موضوعا اى خروجا موضوعيا
لعدم حصول الظن من القياس فى موارده سيما بعد ملاحظة ما ورد فى الاخبار وكلما اصحابنا الا
خيار من المنع عنه لاسيما بعد ملاحظة ان مبنى الشريعة على جمع المختلفات وتفريق المتفقات
فقد نرى ان الشارع حكم باتحاد المتزوج من البئر لنجاسة الكلب والخنزير والشاة وباختلاف الا
بوال النجسة والمنى والبول وجمع فى موجبات الوضوء بين النوم والبول والغائط وحكم بحرمة صوم
العيد ووجوب سابقه وندب لاحقه وامر بقطع يد السارق دون الغاصب وامثال ذلك
مما لا يعد ولا يحصى ومع ذلك كيف يحصل الظن بعلة الحكم من دون تنصيص الشارع العالم بالحكمة
المتينة والمصالح الكامنة ادنيه او لا نمنع عدم افادة القياس الظن فانا نرى بالوجدان وبالعيان
حصول الظن من القياس فى موارده وانكار ذلك انكار للوجدان وثانيا لو سلمنا عدم افادته الظن
مطلقا لا اشكال فى افادة القياس الجلى الذى هو من افراده وثالثا لو سلمنا عدم افادته الظن مطلقا
لا اشكال ايضا لانكار افادة القياس بالطريق الاولى لذلك صح انه صرح الفقهاء ولا ريب فى

انتاهم

حاله

الفاضل القمى نفعنا الله ببركاته

انتاهم اغلب الاحكام بركما فى الزوجة المعتدة بانه لو تزوجها احد قبل انقضاء العدة لا اشكال
فى كونه حراما مؤبدا على هذا الرجل والفقهاء رضوان الله عليهم تعدوا عنه الى المزوجة ذات البعل
دليس الموجب للتسرى والتعدى الا القياس بطريق الاولى لانه اذا كانت العدة موجبة للتحريم
المؤبد فذات البعل اولى بكونها محرمة مؤبدا لان الباعث للحرمة فى الاول ليس الا ملاحظة احترام
الرجل المطلق وملاحظة احترام حال الزوج اولى فى الوجود وكذلك الحال فى الحكم بالقياس بالطريق
الاولى التعدى عن اعتبار الظن فى عدد الركعات الصلوة الى اعتباره فى افعالها ايضا فان
المورد فى الاخبار اعتباره فى عدد الركعات واما اعتباره فى الافعال التى هى جزء من الاعداد
اولى وثانيا انا نرى بالوجدان حصول القطع من القياس فى موارد بعض فضلا عن حصول الظن
والحاصل انكار افادة القياس الظن مكابرة محضة وعناد محض لا يلتفت اليه وما ذكره فى سند
المنع من بناء الشريعة على جمع المختلفات وتفريق المتفقات ومن ملاحظة الاخبار الناهية عن
العمل به كلاهما ممنوعان اما الاول فلان جمع المختلفات وتفريق المتفقات فى الشريعة قليل
بل نادر فلا يعتنى به حتى يوجب حصول الظن من القياس نعم لو كان ذلك غالبا فى الشريعة لكان
لما ذكره وجها وليس فليس واما الثانى فلان المراد من الاخبار الناهية عن العمل به هو نهى المتعلق
بالحكم لافادة الظن بمعنى ان المراد من النهى هو العمل بالحكم المستفاد من القياس لان القياس لا
يحصل منه الظن وثانيها لو سلمنا ان القياس يفيد الظن كسائر الامارات لكن نقول ان جواز العمل
بالظن المطلق بحكم قضية الانسداد انما هو فى صورة انسداد باب العلم الشرعى او الوجدانى بالاحكام
الشرعية وبالطرق المنصوبة من قبل الشارع على تقدير وجودها والقياس لا اشكال فى
انفتاح باب العلم بالنسبة اليه لان حرمته قد صار ضروريا للمذهب فالظن الحاصل كلا ظن
فى نظر الشارع المقدس فى عدم الاعتنا وشانه فيرجع فى مورد القياس الى الاصول العلمية لانا نقطع
بان الحكم الذى يفيده القياس ليس بمتبع فى نظر الشارع وفيه ان انفتاح انما حصل من جهة
النهى عن القياس ولا ريب فى وجوب الامتناع على تقدير استثناء القياس من الظنون لان
هذا العلم بالانفتاح انما حصل من جهة النهى عن القياس ولا ريب فى وجوب الامتناع

بان العلم انما حصل من جهة النهى عن القياس بعدى الى السنة
دفع النافض الله ادام

عنه بعد منع الشارع انما الكلام فى توجيه صحة نهى الشارع عن العمل به مع ان موارده موارد سائر الامارات مثلا وبين فى حصول الظن فان امكن منع الشارع عن العمل بالقياس امكن ذلك فى امارة اخرى فلا يستقل بستقل العقل بوجوب العمل بالظن ونفى الاكتفاء بغيره من المكلف ونفى الاخر بغيره من المكلف وقد تقدم انه لا ثبوت العقاب فى التكليف خلاف مالم يستقل العقل بتعيين العمل بالظن اذ لا مانع عقلا عن وقوع الفعل الممكن ذاتا من الحكيم الا قبحه والحاصل انه لا انفتاح المدعى ان كان مع قطع النظر عن منع الشارع فهو خلاف المفروض وان كان بملاحظة الشارع فلا اشكال فى صحة المنع ومجامعته مع استقلال العقل بوجوب العمل بالظن فالكلام بمانى توجيه المنع لا فى تحققه و

ثالثها منع حرمة القياس فى امثال زماننا الذى هو زمان الانسداد وتوجيهه بان جنس ما الدليل الدال على حرمة العمل بالقياس اما هو الاخبار المتواترة معنى او الاجماع بل الضرورة عند علماء المذهب كما ادعى ولا شى يدل على حرمة العمل به فى زمان الانسداد واما الاخبار فهى وان كانت كثيرة غاية الكثرة لكنها لا تدل على الحرمة فى امثال زماننا توضيح ذلك ان اخبار الباب بعد الملاحظة التامة على صنفين او بعضها منها ما صدر فى خصوص معاصرى الائمة صلوات الله عليهم من العامة التاركين للثقلين حيث تركوا الثقل الاصغر الذى عنده علم الثقل الاكبر ورجعوا الى اجتهاداتهم وارائهم الفاسدة فضلوا واستحسنوا وضلوا واضلوا واليهم اشار النبى صلى الله عليه وآله فى بيان من يأتى بعده من الاقوام فى برهة يعملون بالقياس والحاصل ان هذا الصنف لا دلالة فيه على حرمة العمل به فى صورة الانسداد لان النهى فيها عنه انما هو فى مقابلة الامام عليه السلام الذى كان يمكن السؤال عنه ومنها ما يدل على الحرمة من حيث انه ظن لا يغنى عن الحق شيئا والوجه فى عدم دلالة هذا الصنف على حجية القياس حتى فى حال الانسداد ان المنع عنه فى هذا الصنف من الاخبار من جهة كونه ظنيا غير مغن عن الحق مع امكان تحصيل العلم واما مع عدم امكان تحصيل العلم فلا ومنها ما يدل على الحرمة من حيث استلزامه لابطال الدين ومحق السنة لاستلزامه الوقوع غالبا فى خلاف الواقع والوجه فى هذا الصنف من الاخبار فى عدم الدلالة على المنع من القياس حتى فى حال الانسداد ان منافى هذه الاخبار اما فى صورة امكان تحصيل العلم بمعنى ان كونه مستلزما لابطال الحق فى صورة امكان

تحصيل

تحصيل العلم بمعنى او فى بعض اصناف القياس كالمستنبطة العلة لا مطلقا حتى القياس الجلى والقياس بطريق الاولى فلا تدل على المنع مطلقا وفى مطلق القياس ومنها ما تدل على حرمة ووجوب التوقف اذا لم يوجد ما عداه مثل ما رواه الكلينى فى الموثق عن سماعة بن مهران عن ابى الحسن موسى عليه السلام قال فى جملتها وما لكم والقياس انما هلك من قبلكم بالقياس ثم قال اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به وان جاءكم ما لا تعلمون فها واومى بيده الى فيه الى غير ذلك من الاخبار الدالة على التوقف المذكورة بالتفصيل فى مبحث البراءة والاشتغال فانما تدل على التوقف فى صورة امكان الرجوع الى الامام عليه السلام ورفع الشبهة بالسؤال عنه عليه السلام لا مطلقا حتى فى صورة عدم امكان رفع الشبهة بالسؤال عنهم عليهم السلام واما فى مقام العمل فلا بد من الرجوع الى الاصول العملية والحاصل ان هذه الاصناف الاربعة من اخبار القياس لا تدل شى منها على منع العمل بالقياس حتى فى صورة الانسداد كما هو واضح على من ادعى الانصاف وجانب الاعتساف واما الاجماع والضرورة عند علماء المذهب كما ادعاه بعضهم فنقول انه كذلك الا ان دعوى الاجماع والضرورة على الحرمة فى كل زمان مسلم الثبوت انه لو فرض العياذ بالله انسداد باب الظن من الطرق السمعية العامة المكلفين واحد باعتبار زمان او لمن لبعده عن بلاد الاسلام فهل تقول انه يحرم عليه العمل بما يظن بواسطة القياس انه الحكم الشرعى المتداول بين المتشرعة وانه مخير بين العمل به والعمل بما يقابله من الاحتمال الموهوم ثم يدعى الضرورة على ما يدعيه من الحرمة ودعوى الفرق بين زماننا هذا وزمان انطماس جميع الامارات السمعية ممنوعة لان المفروض امكان الخصوصية بينهما فالمفروض ان الامارات السمعية الموجودة فى ايدينا اليوم لم يثبت كونها مقدمة فى نظر الشارع على القياس لان تقدمها ان كان لخصوصية فيها فالمفروض بعد انسداد باب الظن الخاص عدم ثبوت خصوصية فيها واحتمالها بل ظنها لا يجدى بل نفرض الكلام فيما اذا قطعنا بان الشارع لم ينصب تلك الامارة بالخصوص وامكان الخصوصية فى القياس اوجب كونه دونها فى المرتبة فليس الكلام فى ذلك وكيف كان فدعوى الاجماع والضرورة فى ذلك فى الجملة مسلمة واما كليته فلا وانما هذه الدعوى ليست بابعد بل اولى من دعوى السيد ضرورة المذهب على حرمة العمل باخبار الاحاد لكن الانصاف ان اطلاق بعض الاخبار الواردة

في المنع على العمل بالقياس وجميع مفاسد الاجماعات يوجب الظن المتاخم بالعلم بل العلم بانه ليس مما يركن
اليه في الدين مع وجود الامارات السمعية فهو حاكم بما قام الدليل على حجيته بل العمل بالقياس المفيد
للظن في مقابل الخبر الصحيح كما هو لازم القول بدخول القياس في مطلق الظن المحكوم بحجيته ضروري
البطلان في المذهب ورابعها ان نتيجة مقدمات الانسداد على تقدير تماميتها توجب وجوب الرجوع
الى الامارات المفيدة للظن لا وجوب العمل بكل ظن حاصل في الموارد الشخصية حتى لا يصح التخصيص من
حكم العقل على التقدير الاول فانه يصح ان يقال بعد انسداد ابواب العلم يجب الرجوع الى الامارات
الظنية في تحصيل الاحكام الشرعية الا الامارة الفلانية مثلا كالقياس ونحوه فانه لا مانع من الا
ستثناء في هذا التقدير دون الاول لكون الحكم بالعمل بالظن في كل واحد واحد من الموارد وهذا
لا يقبل التخصيص وحاصل كلامه ره يرجع عند التامل الى اهمال القضية على التقدير الاول والى
اطلاقها على الثاني ولذا قال بعدم صحة التخصيص على الثاني دون الاول وفيه منع كون النتيجة وجوب
الرجوع الى الامارات المفيدة للظن دون الرجوع الى العمل بكل ظن في الموارد الشخصية بل النتيجة ليست
الا الثاني فلا يصح التخصيص او لا ومنع كون اهمال القضية على الاول دون الثاني بل كلاهما على حد سواء
في الاطلاق والاهمال فان قلت باهمالها نقول به على كلا التقديرين وان قلنا بالاطلاق فكذلك
تحمل القضية مهملة على تقدير دون آخر فتحكم صرف ثانيها هذا تمام الكلام في الوجوه التي تفصى عنها
الفاضل النراقي طاب ثراه وتفصى عنه صاحب الفصول طاب ثراه بوجه آخر وهو ان دليل الانسداد
انما يثبت حجية الظن الذي لم يقم على عدم حجيته دليل فخروج القياس على وجه التخصص دون التخصيص
وبعبارة اخرى ان حكم العقل بحجية الظن تعليقي لا تنجيزي بمعنى انه يحكم بحجية الظن مطلقا ما لم يقم دليل
على المنع عن بعض افراده ضروري والنهي بالنسبة الى بعض الافراد يكشف عن حكم العقل بغير ذلك
الفرد المخرج بالدليل وتوضيح ذلك ان العقل انما يحكم باعتبار الظن وعدم الاعتبار باحتمال الموهوم
في مقام الامتثال لان البراءة الظنية تقوم مقام العلمية اما اذا حصل بواسطة منع الشارع القطع بعدم
البراءة بالعمل بالقياس فلا يبقى براءة ظنية حتى يحكم العقل بوجوبها واستوضح ذلك من حكم العقل
بحرمة العمل بالظن وطرح الاحتمال الموهوم عند انفتاح باب العلم في المسألة كما تقدم في تقرير اصالة

نقض صاحب الفصول

حرمة

حرمة العمل بالظن فاذا فرض قيام الدليل من الشارع على اعتبار ظن ووجوب العمل به فان هذا
لا يكون تخصيصا في حكم العقل بحرمة العمل بالظن لان حرمة العمل بالظن مع التمكن وانما هو لقبح الاكتفاء
بما دون الامتثال العلمي مع التمكن من العلمي فاذا فرض الدليل على اعتبار الظن ووجوب العمل به صار
الامتثال في العمل بمؤداه علميا فلا يشمل حكم العقل بقبح الاكتفاء بما دون الامتثال العلمي فالحق فيه على
العكس من ذلك ولهذه القاعدة نظيره في عدم اعتبار قطع القطاع وقد حكم بعدم اعتبار قطع
القطاع بعد تقييده بما اذا علم القطاع او احتمل ان يكون حجية قطعه مشروطا بعدم كونه قطاعا بانه
يشترط في حجيته في القطع عدم منع الشارع عنه وان كان العقل ايضا قد يقطع بعدم المنع الا انه اذا
احتمل المنع يحكم بحجية القطع ظاهرا ما لم يثبت المنع وفيه ان مراده من تجويز العقل العمل بالظن في هذه
الصورة اما على جهة الطريقية او على جهة الموضوعية ومعنى الاول ان الظن طريق ظني الى الواقع
وعلى هذا لا معنى لاستثناء بعض افراد الظنون عن الطريقية لانه مخالف لحكم العقل بطريقية الظنون
كلها مع كون النهي عن بعض الافراد كاشفا عن نفي الطريقية في خصوص هذا الفرد لا يكون العقل مستقلا
في حكمه لان المفروض ان هذا الفرد المستثنى ايضا مما يحصل به الظن الى الواقع مع ذلك لا يبقى مجال
لنهي الشارع مع فرض استقلال العقل في الحكم بطريقية الظن من حيث هو لاحتمال وجود النهي في
بعض سائر الافراد المفيدة للظن ايضا والحاصل انه مع هذا الفرض لا يكون العقل مستقلا في
حكمه والمفروض استقلاله وهذا المعنى هو الظاهر من كلامه على ما ادعاه الاستاد دام ظله ومعنى
الثاني ان الشارع لم يرفع يده عن الواقع وكان الواقع مطلوبا بالذات الا انه لم يرد الواقع من هذا
الطريق مثلا لان النهي الوارد في خصوص هذا الفرد يكشف عن كون المفسدة التي كانت في سلوك
هذا الطريق غالبة على مصلحة الواقع ولذا لم يرد الشارع الواقع من الطريق لمكان وجود المفسدة
الغالبة على المصلحة الواقعية فان قلت اذا بني على هذا فكل من الظنون يحتمل ان يكون في العمل به
مفسدة غالبة على مصلحة الواقع لاحتمال وجود النهي فيه ايضا الا انه لم يصل الينا قلنا هذا الاحتمال
لا يجري في هذا المقام اما على مذاق صاحب الفصول فلان عدم جواز العمل بالظن عنده موقوف
على ورود النهي عنه من الشارع والمفروض انه لم يرد فيه نهي لعدم علمنا بوروده وان كان

موجودا في الواقع وبمجرد الاحتمال لا يندفع بلا اشكال واما على مذاق غيره فلان في جواز العمل به تماماً
بعد ورود النهي عن العمل به لما هو بعد ورود النهي عن العمل به لانه لا اشكال في مدخلية العلم
الجهل في الحسن والقبح ما دام لم يحصل لنا العلم بورود النهي عن الشارع لا يكون العمل به قبيحا وكك
في مدخليتها العلم في الحسن فتبصر جيدا ومن جملة وجوه النقض عن القياس ما ذكره بشيخنا الاستاذ
دام ظله العالي وهو ان خصوصية القياس من بين سائر الامارات هي غلبة مخالفتها للواقع كما يشهد
به قولهم ان السنة اذا قيست محق الدين وقولهم كان ما يفسده اكثر مما يصلحه وقولهم ليس شيء ابعد من
عقول الرجال من دين الله وغير ذلك وهذا المعنى خفي على العقل الحاكم بوجوب سلوك الطرق الظنية
عند فقد العلم فهو انما يحكم بها لادراك اكثر الواقعيات المجهولة بها فاذا كشف الشارع عن حال القياس
وتبين عند العقل حال القياس فيحكم حكما اجماليا على جواز الركون اليه نعم اذا حصل الظن في خصوص
مورد لا يحكم بترجيح غيره عليه في مقام البراءة عن الواقع لكن يصح للشارع المنع عنه تعبدا بحيث يظهر لي
ما اريد الواقعيات التي تضمنها فان الظن ليس كالعلم في عدم جواز تكليف الشخص بتركه والاخذ بغيره
وح فالحسن لنهي الشارع عن سلوكه على وجه الطريقية كونه في علم الشارع موديا في الغالب الى المخالفة
الواقع والحاصل ان قبح النهي عن العمل بالقياس على وجه الطريقية اما يكون لغلبة الوقوع في خلاف الواقع
مع طرحه فيما في الغرض واما ان يكون لاجل قبح ذلك في نظر الظان حيث ان مقتضى القياس اقرب في
نظره الى الواقع فالنهي عنه نقض لغرضه في نظر الظان اما الوجه الاول فهو مفقود في المقام لان المفروض
غلبة مخالفته للواقع واما الوجه الثاني فهو غير قبيح بعد امكان حمل الظان المعنى في ذلك المورد
الشخصي على عدم ارادة الواقع منه في هذه المسئلة ولولا حمل اطراد الحكم الالزامي ترى انه يصح ان
يقول الشخص للوسواسي القاطع بنجاسة ثوب ما اريد منك الصلوة بطهارة الثوب وان كان ثوبه
في الواقع نجسا حسما لمادة وسواسه ونفرة انه لو الداد اقام ولده الصغير في دكانه في مكانه
وعلم انه يحدث ببيع اجناسه بحسب ظنونه الفاسدة صح له منعه عن العمل بظنه ويكون منعه في الواقع
لاجل عدم الخسارة في البيع ويكون هذا العمل في نظر الصبي الظان بوجود النفع في المعاملة الشخصية
انداما منه ورضا بالخسارة دون العمل بما يظنه نفعا له لا يقع في الخسارة في مقامات اخر فان حصول

الظن

٣ ص ٣

الظن الشخصي بالنفع تفصيلا في بعض الموارد لا ينافي علمه بان العمل بالظن القياسي منه ومن غيره
في هذا المورد في غيره يوجب الوقوع على الباقي مخالفة الواقع ولذا علمنا ذلك من الاخبار المتواترة
فهي مع حصول الظن الشخصي في الموارد منه الا انه كل مورد حصل الظن نقول بحسب ظننا انه ليس من
موارد التخلف فيحمل عموم نهي الشارع لهذا المورد على دفع الشارع يده عن الواقع واغماضه عنه عن
الواقع في موارد مطابقة القياس لئلا يقع في مفسدة تخلفه عن الواقع في اكثر الموارد فتدبر جيدا

المقام الخامس في انه بناء على كون القضية مهملة مطلقة شاملة لحجية جميع افراد الظن هي المقدم
في مقام التعارض هو الظن المانع او الظن الممنوع او انهما يسقطان في مورد التعارض فيرجع الى
الاصول العملية المناسبة في المقام او ان المدار على الاقوى وتوضيح ذلك انه هل يعارض الظن في
المسئلة الفرعية بالظن بالمسئلة الاصولية كما لو حصل الظن من امارة من الامارات على الواقع
وقد قام الدليل على الظني الاخر على حجية هذه الامارة المفيدة للظن فعلا فعلى هذا يخرج عن محل النزاع
الشهرة القائمة على عدم حجية الشهرة لان محل الكلام كما عرفت ان يعارض الظني بالمسئلة الفرعي
مع الظن بالمسئلة الاصولي وفي المثال المفروض ليس كك لان الامارة التي هي الشهرة قد قامت على
عدم اعتبارها بمعنى ان الشهرة قد انعقدت على انه لا دليل على اعتبار الشهرة بل هي باقية تحت الا
الاولي وهو حرمة العمل بالظنة فان انعقاد الشهرة بعدم اعتبارها لا يفيد الظن بعدم كونها
معتبرة في نظر الشارع لاحتمال كونها معتبرة في نظر الشارع الا ان المشهور لما لم يصلوا الى دليل الدال
على اعتبارها فقالوا بعدم اعتبارها من هذه الجهة لا من جهة قيام الدليل على عدم اعتبارها
والحاصل ان محل النزاع هو ما قام الدليل على حرمة العمل بامارة مفيدة للظن بالواقع وذلك
مثل القياس الجلي فانه قد يفيد الظن بالواقع ولذا قد عمل به من الاصحاب مع قيام الدليل على
حرمة العمل به وهو الادلة الدالة على حرمة العمل بالقياس لكونه مشمولا للادلة القياس لكونه
فردا من افراده فقد اختلف الاصوليون في امثال المقام على اقوال اربعة كما اشير اليها قال بعضهم
بتقديم الظن الممنوع الذي هو الظن في المسئلة الفرعية واخرون بعكس ذلك وثالث بتساقطهما
والرجوع الى الاصول ورابع الى المدار الاقوى الظن في المسئلة الفرعية سواء كانت الاقوى في المسئلة

الاصولية او الفرعية كما هو المختار وجه القول الاول هو ان ما ثبت من دليل الانسداد هو حجية الظن في المسئلة الفرعية فقط كما يظهر ذلك من شريف العلماء على ما نسب اليه الاستاد والفاضل القمي طاب ثراه في مسئلة الشهرة وسيأتي ادلتهم على ذلك مع ما فيها من الضعف والسخافة ووجه القول الثالث ان دليل الانسداد كما يثبت حجية الظن في المسئلة الفرعية كذلك يثبت الحجية في المسائل الاصولية لكونها فردان من العموم العقلي المستفاد من دليل الانسداد ولا ترجيح لاحدهما على الاخر فيتعارضان ويتساقطان ويرجع الى الاصول العملية ويمكن ان التساقط لم يلزم انما هو عند عدم وجود المرجح في البين ومع وجوده فالمقدم هو ما فيه ترجيح على الاخر فالحكم بالتساقط مطلقا ثم واما وجه القول الرابع الذي هو المختار وسيظهر من تمام الكلام في القول الثاني واما الوجه القول الثاني ان الظن في المسئلة الاصولية والفرعية وان كان كلاهما فردان من العموم المستفاد من دليل الانسداد الا ان الظن في المسئلة الاصولية مقدم عليه في المسائل الفرعية وهذا هو مختار صاحب الفصول واحتج صاحب الحاشية على المعالم ويظهر في وجه تقدم عليه وجوه احدها وجود العلم الاجمالي بان الشارع قد اراد التكاليف الثابتة علينا من الطرق المخصوصة لا مطلقا مع انسداد باب العلم بتلك الطرق المعينة لا بد من العمل بالظن في تعيين تلك الطرق المنصوبة من قبل الشارع لا العمل بالظن في التبيين الواقع منه مع قطع النظر عن الطرق وثانيها انه بعد العلم بثبوت التكاليف مع فرض الانسداد لا بد من تحصيل الظن بفراغ الذمة وهو لا يحصل الا بالعمل بالظنون المظنونة الاعتبار وهي ما ثبت حجية تلك الظنون بالدليل المعتبر وهو ليس الا العمل بالظن في المسائل الاصولية وهذا الوجهان يظهر من كلام صاحب الفصول وقد عرفت الجواب عنهما في مقام بيان مذهب الظن الطريقي فراجع الى هنا ان شئت تفصيل الاجوبة عن الوجهين المذكورين وثالثها ما يظهر من الحاشية في مقام الرد على ارباب الظنون المطلقة بعد الاغماض عن الثلثة احدها ان حجية الاخبار قد ثبتت بالادلة الخاصة فلا معنى للقول بحجية الظن المطلق وثانيها انه لو اغمضنا عن ذلك اي عن ثبوت حجية الاخبار بالدليل المخصوص فنقول ان نتيجة قضية الانسداد هو حجية الظن في المسائل الاصولية لا الفرعية وثانيها انه مع الاغماض عن ذلك ايضا قلنا ان نتيجة قضية مقدمة الانسداد لا مطلقة حتى يثبت حجية

جميع

جمع الظنون ورابعها انه لو اغمضنا عن ذلك ايضا وقلنا بكون النتيجة مطلقة لكن نقول ان القول بحجية الظن مطلقا فلا ينبغي لا يجري بمعنى ان الظن حجة ما لم يقم على منعه وعدم اعتباره دليل فمع فرض التعارض بين الظنين يكون من قبيل ما قام الدليل على عدم اعتبار الظن لانه لو فرض ان الظن في المسئلة الاصولية مانع من العمل به في المسئلة الاصولية فان قيام الدليل على عدم اعتبار القياس الجلي مثلا يكون مانعا من العمل على الظن الحاصل منه بالنسبة الى الحكم الفرعي فصار حاصل الكلام انه بعد تسليم كون الظن في المسئلة الاصولية مقدم على العمل به في المسئلة الفرعية لانه بعد العمل به في المسئلة الاصولية يكون الظن في المسئلة الفرعية خارجا عن تحت العام خروجا موضوعيا ولا يكون مشمولا للعام وفرد اخر بخلاف العكس فانه يوجب خروجا حكميا لا موضوعيا وذلك بعينه مثل تعارض الاستصحابين المزيل والمزال فكان كليهما فردان من عموم لا تنقض الا ان العمل باستصحاب المزيل يوجب رفع موضوع استصحاب المزال وخروجه موضوعا مثال ذلك كما لو غسل الثوب النجس بالماء المشكوك الطهارة فقضا طهارة الثوب مشكوكة وبعد ذلك لاقى ذلك الثوب بالارض الطاهر مثلا مع الرطوبة مثلا فاستصحاب نجاسة الثوب يوجب نجاسة الملاقي ايضا لان كل نجس منجس واستصحاب طهارة الارض لا يوجب الحكم بطهارة الثوب المذكور لعدم ثبوت مطهرية كل طاهر بعنوان الكلية فاستصحاب نجاسة الثوب بعدم الملاقاة الارض لا يبقى شك في نجاسة الارض فيخرج عن مورده دون الاستصحاب لعدم بقاء الشك المسوغ للاستصحاب وكلما الكلام فيما نحن فيه نتيجة جيدا وفيه منع كون ما نحن فيه من قبيل تعارض الاستصحابين وقياسه على ذلك مع الفارق وبيان وجه الفرق بينهما ان العام الذي حصل التعارض بين فردين من افراده لا يخلو عن صور ثلث احدها ان اخراج كل واحد منهما عن تحت العام يوجب خروج الاخر حكما لا موضوعا اي يوجب التخصيص وذلك في آية النباء الدالة على حجية خبر العادل ومن جملة خبر العادل قول المرتضى طاب ثراه بعدم حجية اخبار الاحاد فان اخراج احدهما يوجب خروج الاخر حكما ح فان كان احدهما مرجحا فيهما والا فالحكم بالاجمال اي اجمال العام وثانيها ان اخراج احدهما عن تحت العام يوجب خروج

المرجح

الاخر موضوعا لا حكما وذلك كما في نحن فيه كما سيجيء وحكم ذلك انه حكم بنا نفيه من جهة وجود
وعدمه وثانيهما ان اخراج احدهما واحد منهما موجبا لاخراج الاخر موضوعا واخراج
الاخر يوجب اخراجه حكما فقط لا موضوعا فاذا عرفت الاقسام الثلاثة فاعلم ان ما نحن
فيه من قبيل الثاني ومثله تعارض الاستصحابين من قبيل الثالث بيان ذلك اي بيان
كون تعارض الاستصحابين من قبيل القسم الثالث يتوقف على امرين احدهما ان يكون
العمل باصالة الحقيقة من باب التعبد لا من باب الوصف اعني الظن الشخصي وثانيهما
ان نقول بعدم حجية الاصل المثبت فنقول في بيان ذلك ان كلا فردي الاستصحاب داخلا
تحت عموم لا تنقض اليقين الا بيقين مثلا الا انهما لما كانا متنافيين لا يمكن دفع التعارض
بينهما بالتخصيص ثم ان قلنا بتخصيصهما واخراجهما معا عن تحت العام يلزم زيادة التخصيص
في العام من دون حاجة اليه فلا بد من تخصيص احدهما ثم تخصيص استصحاب المزيل يوجب
خروج استصحاب المزال عن تحت العام موضوعا لعدم بقاء الشك المسوغ للاستصحاب
العام موضوعا لعدم بقاء الشك المسوغ للاستصحاب فانه بعد استصحاب نجاسة الثوب
في المثال المفروض لا يبقى شك في نجاسة الملاقي فيكون معلوم النجاسة لا مشكوكها حتى
يكون اجراء الاستصحاب فيه بخلاف تخصيص استصحاب المزال فانه خروج الاخر حكما لا
موضوعا كما لو قلنا باستصحاب الطهارة في الارض التي لاقاها الثوب المفروض فانه لا
يوجب التخصيص موضوعا الا ان الاول لحجية اصل المثبت والمفروض عدم حجيته ثم يكون
التخصيص حكما لا موضوعا ولذا قلنا باستصحاب المزيل وتقدمه على الاخر فاذا دار الامر
بين التخصيصين المذكورين فالتخصيص الموضوعي من الاخر لاخراجه الاخر عن الموضوع
ولذا قلنا باستصحاب المزيل وتقدمه على الاخر بخلاف ما نحن فيه فانه ليس هذا القبيل
بل انما هو من قبيل القسم الثاني بعنوان المسألة عقلية لا لفظية فاذا حصل القطع
بحجية الظن في احدهما فلا بد من حصول القطع بعدمها في الاخر وخروج الاخر موضوعا

لاحكما

لا حكما مثلا فان كان القطع من دليل الانسداد بحجية الظن في المسألة الاصولية فلا بد من
حصوله بعدم الحجية في المسائل الفرعية وكذا العكس ثم فلا بد من ملاحظة المرجحات
من قوة الظن مثلا فقد يقال ان ما كان الظن اقوى كان هو المقدم على الاخر فالعقل يحكم بحجية ما
هو كان الظن فيه قويا فان قلت ان هذا خرق للاجماع المركب لان كل من قال بحجية الظن
في المسائل الفرعية قال بها مطلقا قويا كان ام لا وكذلك كل من قال بحجيته في الاصولية قال
بها مطلقا فكون المدار على قوة الظن فيها خرق الاجماع قلنا قد عرفت سابقا ان المسألة لكونها عقلية
لا يقبل الاجماع المركب لان المدار على حكم العقل والحاكم هو لا غير فكلما حكم به فهو المتبع
وقد عرفت انه لم يتقدم ما كان الظن فيه اقوى فلا معنى لادعاء الاجماع المركب في امثال
المسائل ثم حيث **الامر الثاني** من الامور التي يجب التنبيه عليها ان المستفاد من دليل الا
نسداد كما هو حجية الظن في المسائل الفقهية هل يستفاد منه الحجية في الموضوعات المستنبطة
ايضا ام لا وتفصيل الكلام في هذا المقام يقتضي تقديم مقدمة وهي ان الكلام في الظن
من جهات عديدة فتارة يقع الكلام فيه من حيث الظان وهذه الجهة متعلقة بمسألة
الاجتهاد والتقليد من جهة ان الظان الذي اعتبر ظنه في نظر الشارع هل هو المجتهد
او المقلد واخرى من حيث اسباب الظن وثالثة من جهة مراتبه ورابعة من جهة موارده على
ما قيل ستة احدها بقاء الظن في المسائل الفقهية وقد عرفت حجية الظن فيها وثانيها في ثالثهما
المسائل الاصولية وثالثها في اصول العقائد ورابعها في الموضوعات المستنبطة وخامسها
في الموضوعات الصرفة وسادسها في المسائل المشتبهة كالاجتهاد والتقليد حيث اشتبه
الحال فيهما على بعض الاصحاب في انهما هل هي من المسائل الاصولية او الكلامية ولما لم تكن تلك
المسائل مشتبهة عندنا لكونها داخلة في المسائل الاصولية كما سيجيء تحقيقه في موضعه ان شاء الله
نخصص الموارد بالخمسة وسنشرع بتفصيل الكلام في جميع تلك الموارد ان شاء الله تعالى **فنقول**
ان من جملة الموارد وهي حجية الظن وعدمها في الموضوعات المستنبطة وهي كل ما كان كتشخيص
له مدخلية في الاستنباط الاحكام الشرعية من الكتاب والسنة كتشخيص معاني الالفاظ في

فی مقام بیان الاوضاع بتصریح اهل اللغة او بالقرائن المبیّنة للوضع مثل الظن من الشهرة
بثبوت الحقایق الشرعیة وبان الامر ظاهر فی الوجوب لاجل الوضع وان الامر عقیب الحظر
ظاهر فی الاباحة الخاصة او فی مجرد رفع الحظر وهکذا وکتشخیص المرادات بان یحصل الظن
بارادة المعنی المجازی او احد معانی المشترکة لاجل تشیّی الراوی مثلا وهکذا فاذا عرفت
ذلک فاعلم ان الکلام فی تحقیق المقام یقع فی مقامین احدهما ملاحظة فرض الانسداد
بالنسبة الی تلک الموضوعات المستنبطة وثانیهما فی ضد بالنسبة الی الاحکام الکلیة اما
المقام الاول فنقول قد قیل ان باب العلم منسد بالنسبة الی اغلب الالفاظ الواردة
فی الکتاب والسنة فلو کان المدار علی العمل بالعلم بها فی مقام بیان الاوضاع او تشخیص
المراد فی المعلومات والرجوع الی الاصول فی غیرها من دون عمل بالظن فی غیر المعلومات
لزم المخالفة العظیمة او الخروج من الدین فلابد من العمل بالظن فیها کالاحکام الکلیة عند
انسداد باب العلم کما عرفت فکما ان نتیجة قضیة الانسداد هو العمل بالظن فی الاحکام الکلیة
فکذلک هو العمل بالظن فی الموضوعات المستنبطة لوجود المناط المسوّغ للعمل بالظن هناک
المقام ایضا وفیه ان ادعاء انسداد باب العلم غالبا فی الموضوعات المستنبطة مجرد دعوی
لا شاهد علیه وضرورة انفتاح باب العلم غالبا فی معانی الالفاظ الواردة فی الموضوعات المستنبطة
بحیث هو فی الکتاب والسنة وکذا بالنسبة الی المراد من تلک الالفاظ بالقرائن الحالیة او المقالیة
الالفاظ الواردة فی الکتاب والسنة لیست من الالفاظ المشکلة المغلقة حتی یحتاج الی المراجعة الی
کتب اللغات بل کانت جملة من الالفاظ المأنوسة من المحاورات بحیث یعلم معانیها والمراد منها
بملاحظة المقام غالبا ولو بالقرائن فلو فرض الانسداد فی مواضع عدیدة منها بحیث لا یعلم المراد
منها مثلا من دون المراجعة الی کتب اللغات لا ضیر فیه لعدم لزوم المخالفة القطعیة والخروج
من الدین لکان قلتها واما المقام الثانی وهو فرض الانسداد بالنسبة الی الاحکام الکلیة لا بالنسبة
الی نفس تلک الموضوعات ففیه وجهان الوجه الاول انه لا اشکال فی حجیة الظن فیهما من جهة
استلزام ذلک الانسداد باب العلم فی الاحکام الکلیة لان الانسداد فی الاحکام قد یکون من جهة عدم العلم
ما لصدور

مثال ۱۳۱۸ ... شیدی
بلزیل ... مجه

٣٦٧

بالصدور وقد یکون بعد القطع بالصدور ومن جهة عدم العلم بمعانی الالفاظ الواردة
فی هذا الخبر الصادر من الامام فکما ان قضیة الانسداد تقتضی حجیة الظن من الاحکام الکلیة عند
الانسداد فکذا تقتضی حجیة الظن فیما یتوقف استنباط الاحکام منه من معانی الالفاظ وبیان المراد منها
لان ما یتوقف علیه دلیل الانسداد بین الظن الحاصل او من الامارة بالحکم الفرعی کالشهرة
او نقل الاجماع فی حکم وبین الحاصل من امارة متعلقة بالفاظ الدلیل کان یحصل الظن من قول
لغوی بان الصعید اسم لمطلق وجه الارض ثم یحصل الظن بجواز التیمم بالحجر مع وجود التراب الخالص ببیب قول جماعة من اهل
اللغة ان الصعید هو مطلق وجه الارض والحاصل انه لا فرق بین المقامین فکما ان الظن بالحکم الفرعی
بلا واسطة حجة فکذلک الظن بالحکم الفرعی بالواسطة من غیر فرق بینهما الوجه الثانی هو ابداء
الفرق بین الظن الحاصل بالحکم الفرعی الکلی اولا وبالذات کالظن الحاصل بالحکم الفرعی من الشهرة
والاجماع وبین الظن الحاصل به من امارة متعلقة بالفاظ الدلیل وبیّن له عند هذا الفارق
بینهما بالظن الاستلزامی الظنی ان هذا الفارق هو شریف العلماء طاب ثراه وقال ان قضیة الانسداد
وان کانت تقتضی حجیة الظن فی کلا المقامین الا ان الاول مقدم علی الثانی وبینهما ترتب بمعنی انه
لا یعمل بالظنون الاستلزامی الا بعد فرض عدم کفایة الظنون الاولیة فاذا فرض
الکفایة

کتابخانه آستان قدس

۲۷۱ برگ

سال ۱۳۴۸ خورشیدی
بازبینی شد

سال ۱۳۴۸ خورشیدی
بازبینی شد